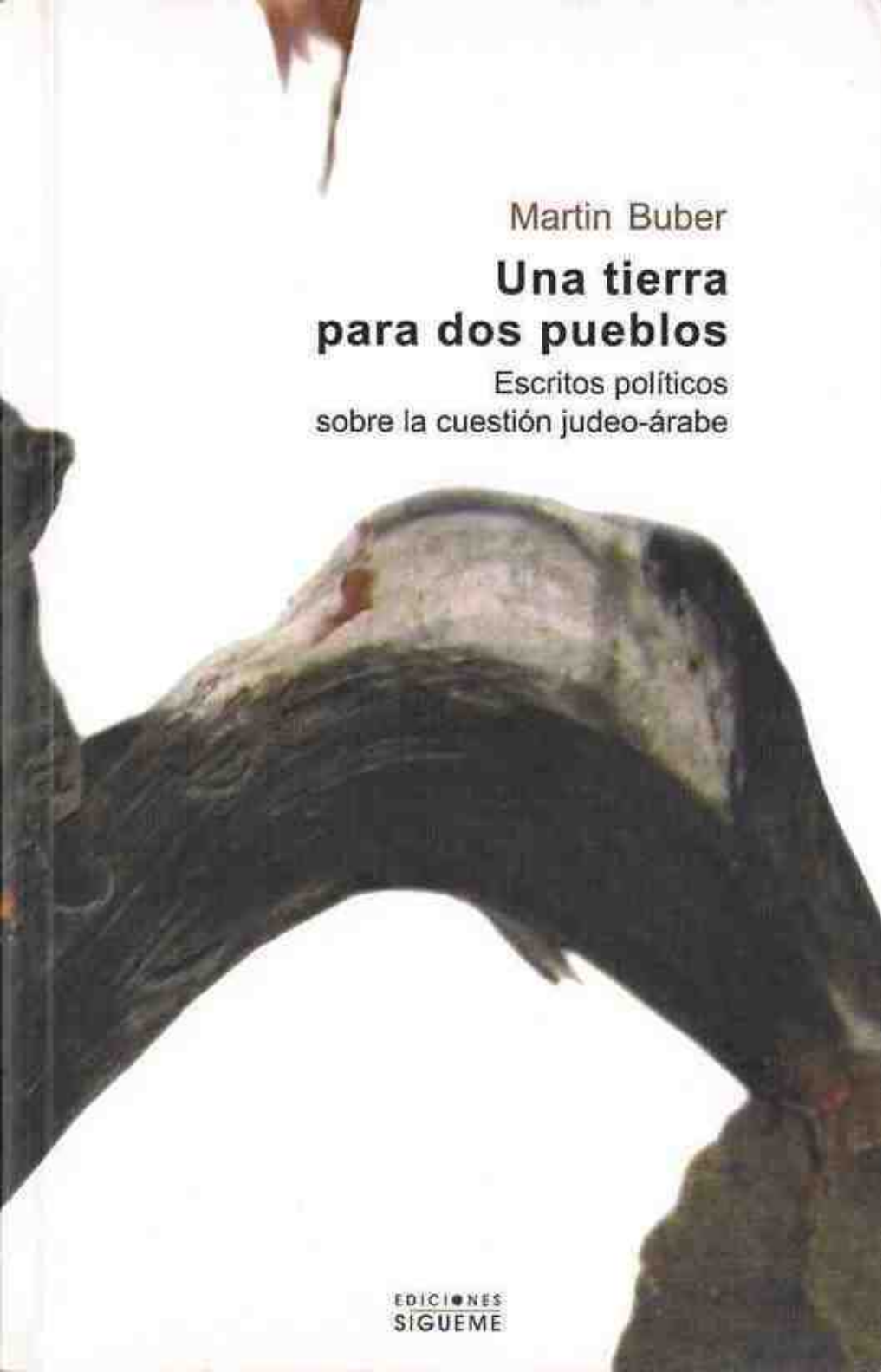
Martin Buber

Una tierra para dos pueblos

Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe



EDICIONES SÍGUEME

UNA TIERRA PARA DOS PUEBLOS

EL PESO DE LOS DÍAS
69

MARTIN BUBER

UNA TIERRA PARA DOS PUEBLOS

Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe

EDICIÓN DE PAUL R. MENDES-FLOHR

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2009

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
2009

Esta obra ha sido publicada en colaboración con
la Universidad Nacional Autónoma de México.

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Tradujo Silvana Rabinovich sobre el original hebreo
Eretz lishnei amim (ed. de Paul Mendes-Flohr, 1988)

© 1998 by the Martin Buber Estate, *Ein Land und zwei Völker*
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2009
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1701-7
Depósito legal: S. 316-2009
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2009

CONTENIDO

Prólogo a la edición hebrea, de Paul R. Mendes-Flohr 9

1. ¿Un Estado de cañones, banderas y condecoraciones militares? 15
2. Ante la decisión 19
3. En esta hora tardía 23
4. Nacionalismo. Discurso de Karlsbad, XII Congreso sionista .. 30
5. Propuesta de una resolución sobre la cuestión árabe 43
6. Resolución del XII Congreso sionista sobre la cuestión árabe 48
7. Notas del Congreso concernientes a la política sionista 50
8. Luces fugaces 55
9. Preguntas y respuestas en torno a la política sionista 58
10. «Brith Shalom» («Movimiento pacto de paz») 60
11. Balance espiritual 63
12. ¡Basta ya de declaraciones! 66
13. El Hogar nacional judío y la política nacional en Palestina 69
14. El Muro occidental 84
15. «Sionismo no es judaísmo», por Hans Kohn 88
16. Y si no es ahora, ¿cuándo? 94
17. «Los judíos», por Mahatma Gandhi 101
18. Carta de Buber a Gandhi 107
19. Sobre la traición 124
20. Nuestros pseudo-sansones 129
21. ¿Y hoy? 134
22. Sobre nuestra política 137
23. Falsos profetas 143
24. Carta a las instituciones del *Yishuv*. ¡Basta de provocaciones! .. 146
25. Programa para *Ijud* 150
26. En estos días de silencio 152
27. ¿Mayoría o muchos? 155
28. ¡No lo creas! 160
29. «Creí ¿apresuradamente?», por Nathan Rotenstreich 164
30. «Otra aclaración», respuesta a Nathan Rotenstreich 167

31. Diálogo sobre «Biltmore» 170
32. Política y moral 175
33. Nuestra respuesta 181
34. El significado del sionismo 188
35. ¿Acaso es un conflicto trágico? 194
36. No basta 199
37. Petición de clemencia 202
38. Dos pueblos en Palestina 204
39. ¿Se puede franquear el callejón sin salida? 214
40. La concepción binacional del sionismo 219
41. No permitamos que la calle nos domine 229
42. Un error básico que se debe erradicar 231
43. Sionismo y «sionismo» 235
44. En torno al asesinato del conde Bernadotte 239
45. ¡Pongamos fin a las palabras vanas! 242
46. «Guerra y paz, carta abierta a M. Buber», por G. Freudenberg 245
47. «Hechos y exigencias», respuesta a G. Freudenberg 253
48. En torno al carácter moral del Estado de Israel 257
49. ¿Debe aceptar el movimiento *Ijud* el veredicto de la historia? .. 263
50. Los hijos de Amós 273
51. Prefacio a un libro sobre el acercamiento judeo-árabe 279
52. Protesta contra la expropiación de tierras árabes 282
53. ¡Necesitamos a los árabes, los árabes nos necesitan! 285
54. En lugar de la polémica 291
55. Carta al primer ministro 295
56. Socialismo y paz 297
57. Neutralidad activa 301
58. Cartas enviadas por árabes a Buber 303
59. Memorando sobre el Gobierno militar 307
60. La senda de Israel. Aclaraciones 313
61. Carta a David Ben Gurion sobre los refugiados árabes 319
62. David Ben Gurion y los árabes de Israel 321
63. Hay que darle a la minoría una auténtica igualdad de derechos . 323
64. «En torno al desarrollo de Galilea» (M. Buber y L. Eshkol) .. 325
65. Es tiempo de intentarlo 329

Estudio conclusivo, de Paul R. Mendes-Flohr 333
Fuentes y procedencia de los textos 369
Índice de nombres y materias 375

PRÓLOGO A LA EDICIÓN HEBREA

Paul R. Mendes-Flohr
Jerusalén, Año nuevo 5744 (1984)

Este libro es fruto de la iniciativa de Rafael Buber, heredero de su padre, quien me solicitó reunir los escritos de Martin Buber sobre el problema de judíos y árabes en Israel, un tema fundamental para el padre y también muy querido para el hijo. Éste me explicó que las reflexiones de Buber, a pesar de su impresionante cantidad –testimonio de la importancia que le otorgaba el filósofo a esta cuestión–, aún no han recibido ni la consideración merecida ni la valoración adecuada, por encontrarse dispersas en múltiples publicaciones.

La respetuosa coexistencia de los dos pueblos que habitan la Tierra de Israel es un asunto también muy querido para mí. Cuando me reuní con el hijo de Martin Buber y escuché su petición, sentí un enorme agradecimiento a la vez que una gran responsabilidad; no en vano, la lectura de sus textos desde mi juventud ha contribuido de manera destacada a la construcción de mi cosmovisión. Por todo ello, acepté de inmediato y no me he arrepentido ni por un segundo. Entre los muchos beneficios que me reportó este trabajo, aprecio especialmente la audaz relación de confianza mutua, de valoración recíproca y de colaboración plena que se tejió entre Rafael Buber y yo durante todo el proceso. Desde un sentimiento profundo de amistad, le agradezco que me haya elegido y me haya dado la oportunidad de editar este libro.

En la reunión en que recibí el material, me ofreció su generosa ayuda Margot Cohen, secretaria de Buber durante los últimos ocho años de su vida y actual directora del Archivo Buber en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Jerusalén. No exagero al decir que este libro es fruto de un trabajo en equipo: Rafael Buber, Margot Cohen y yo.

El trabajo teórico, que suele resultar solitario y aislante, no fue así con este libro. Además de Rafael Buber y Margot Cohen, que siempre estuvieron a mi lado, en cada etapa consulté a amigos y colegas a fin de aclarar diversas cuestiones, tanto fácticas como conceptuales. Quiero

recordar con gratitud a Gabriel Stern (ZL), Arieh Goren, Ben Halperin, Nathan Rotenstreich, Yehudah Reinharz, Zvi Shaal y Abraham Schapira. Un agradecimiento especial para Adi Ofir, que se ocupó de la edición hebrea[1]. Estos amigos no sólo me ilustraron, sino que también participaron en la experiencia que significó la edición de este libro, es decir, descubrir un mundo nuevo, el mundo de un erudito humanista, comprometido como intelectual con la realidad de su tiempo y su lugar.

Durante cincuenta años Martin Buber afrontó día a día, como sionista y humanista, la compleja realidad de la coexistencia judeo-árabe en la Tierra de Israel-Palestina[2]. Lo hizo públicamente, con valentía, sin temor al aislamiento ni al desprecio.

Como sionista y humanista, intentó sin pausa encontrar un camino que posibilitara un comportamiento responsable, tanto con el espíritu y sus exigencias, como con un público que se relacionaba con él a partir de un sentimiento de comunidad de destino y amor.

El capítulo de esta lucha resulta de por sí un relato apasionante y aleccionador desde el punto de vista histórico; pero más aún la actitud de Buber respecto a la «cuestión árabe», la cual, tal como se manifiesta, sigue siendo completamente actual.

Entre otras cosas, lo que distingue esta actitud de las expresadas por otros padres del movimiento sionista es su carácter meta-político; en este sentido, se anticipa por principio a toda determinación política. Buber se adelantó en el punto de vista ético, pues se negó categóricamente a envolver en cálculos ideológicos y políticos, tanto del pueblo judío y el movimiento sionista como de las potencias mundiales, la dimensión moral de «la cuestión árabe» (que, según él, surge del hecho de que un pueblo entre en el área donde está asentado otro pueblo).

La dimensión moral del problema árabe puede verse enturbiada y contaminada por un punto de vista ideológico-político; también puede ser concebida como «tragedia», como un choque inevitable entre dos

1. Versiones actuales: *A Land of Two Peoples. Martin Buber on Jews and Arabs*, with commentary by Paul Mendes-Flohr, Oxford University Press, New York 1983; *Ein Land und Zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, herausgeben und eingeleitet von P. Mendes-Flohr, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1983, y Buchclub Ex Libris, Zurich 1985; *Une Terre et deux Peuples. La question judéo-arabe*, textes réunis et présentés par Paul Mendes-Flohr, Lieu Commun, Paris 1985; *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, edizione a cura di Irene Kajon e Paolo Piccolella, Giuntina, Firenze 2008.

2. La tierra que los judíos designaban como «*Eretz* Israel» y los árabes como «Palestina». Palestina era el nombre oficial del país durante el Mandato británico. El discurso judío se refería tanto a Palestina como a *Eretz* [Tierra de] Israel. Con la fundación del Estado, pasaron a llamarla «*Medinat* [Estado de] Israel» y ya no «Tierra de Israel». Ben Gurion incluso proponía denominarla *HaMedinah halvrit*, el Estado hebreo.

actores que tienen razón –el pueblo árabe-palestino y el pueblo judío que retorna a su patria– y en el que uno gana y otro pierde. Y tal cosa resulta dolorosa y triste, pero se trata del amargo destino de la historia: «Nosotros o ellos». Buber rechaza esta postura por ser, desde su criterio, pseudo-moral; no en vano, hace desaparecer la complicación moral y nos exime de la honesta búsqueda de una solución justa. Se trata de una versión eufemística de la postura realista, que acepta la realidad con sus perversiones como un dato absoluto y cuya interpretación es la renuncia a nuestra humanidad. Frente a este realismo cínico, la concepción buberiana de la realidad descubre en la dimensión moral de la situación un factor de peso e influencia más allá de la tensión política alimentada por la situación existencial. En este sentido, desentenderse de la perspectiva moral no sólo es una falta, sino un error.

Y ¿cuál es la solución? Buber no estaba seguro. Su apoyo al bi-nacionalismo fue sólo el esbozo de una propuesta heurística que intentaba incentivar el pensamiento y darle una dirección. Para Buber lo principal era esa dirección: ¿Cómo realizar el sionismo y solucionar el problema judío sin dañar los derechos y la dignidad de los árabes de Israel? ¿Cómo tender puentes entre las aspiraciones contrarias de ambos pueblos?

En su búsqueda de la respuesta a este «cómo», Buber se apoyó en el concepto clave de todo su pensamiento: el «diálogo». Conviene destacar que, según Buber, un diálogo verdadero empieza con lo que él mismo denominó «abrazo» (*Umfassung*): tú abrazas, o acoges, en tu espíritu la existencia del prójimo –le escuchas, conoces y sientes su dolor, sus preocupaciones y también aquello que lo hace feliz–, sin anular tu propia existencia, tus intereses y tu felicidad. Lo «abrazamos» con la esperanza de que también él nos «abrace», acoja nuestra existencia; cuando esto se cumple, hay verdadero diálogo.

Un diálogo entre dos pueblos asentados en una misma tierra, destinado a lograr su coexistencia pacífica, por fuerza implica acuerdos, pactos basados en un principio existencial-moral o, según Buber, *kav hatijum*, «línea de demarcación». Tal línea señala, en una situación de coexistencia dentro de un espacio común, la máxima medida posible de realización personal con el mínimo de daño e injusticia al prójimo que habita el mismo territorio. El principio de la «línea de demarcación» es la base para la solución ética de cualquier conflicto interhumano, incluso el conflicto judeo-árabe. Buber siempre repetía que quien cree en el diálogo, o sea, en buscar una solución para toda discrepancia entre dos pueblos, debe empezar por preparar el terreno que lo posibilite.

Buber coincidía con el sabio del siglo XIV y autor del *Sèfer Hajinuj*, «El libro de la educación», en que «el hombre está manejado por sus actos», que los actos realizados por una persona dejan huella en su alma. Si esto es así respecto del individuo, más aún lo será para toda una sociedad; y Buber temía no sólo por el espíritu del sionismo y de la sociedad judía en Israel, sino por el estatus moral del proyecto sionista.

«Los niños ven lo que ocurre a su alrededor y callan. Mas por la noche ellos suspiran en sueños, se despiertan y ven la oscuridad: el mundo ha dejado de ser digno de confianza». Buber temía –y advertía– que dejemos en herencia a nuestros hijos un sionismo construido sobre las ruinas de otro pueblo. «La cuestión árabe» le desasosegaba.

La enseñanza del presente libro para nosotros y para quienes nos sucederán pone de manifiesto, ante todo, esta inquietud: la miseria moral. Tal es la lección humanista de Buber para el judío israelí que –como él en su momento e incluso más que él– se halla ante la realidad de la coexistencia judía y árabe en Israel. También es la enseñanza de la fidelidad de Buber al legado espiritual judío, que nos insta a preocuparnos por el problema moral alojado en esta existencia en común, a permanecer expectantes y a no rendirnos hasta hallar una solución moral.

ACLARACIONES SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Cada texto de Martin Buber va precedido de una introducción del editor Paul Mendes-Flohr en letra menor.

Los términos hebreos que se reproducen siguen el uso gráfico y fonético del español.

La edición hebrea se refiere en todo momento a la Tierra de Israel, ya que los judíos siempre la denominaron así desde los tiempos bíblicos y durante los exilios. Pero en las versiones inglesa, francesa y alemana se la denomina Palestina –salvo algunas excepciones– hasta la declaración del Estado de Israel. Y aunque el texto original de la presente traducción es el hebreo, adoptamos el nombre de las otras versiones por ser el que corresponde históricamente al orden geopolítico. En lugares precisos se adopta el binomio Palestina-Israel.

Las aclaraciones entre corchetes dentro de los textos de Buber son del editor; las que aparecen entre paréntesis pertenecen al autor. Las traducciones entre corchetes en el texto son de la traductora, al igual que las notas en las que se especifica.

UNA TIERRA PARA DOS PUEBLOS

1

¿UN ESTADO DE CAÑONES, BANDERAS Y CONDECORACIONES MILITARES?

Hasta la fundación del Estado de Israel, la pregunta sobre el futuro de la comunidad judía en Palestina era el punto de discordia dentro del movimiento sionista; de hecho, no todos compartían el objetivo de un Estado soberano. Buber era conocido por su adhesión a la línea sionista que aspiraba a la soberanía política, pero temía que la consecución de tal soberanía alentase el desarrollo de aquel tipo de nacionalismo estrecho y arrogante que se difundió y tuvo éxito durante la Primera Guerra Mundial.

Como a tantos humanistas europeos, la Primera Guerra Mundial dejó en Buber una profunda desconfianza hacia el fenómeno del nacionalismo. En medio de la lucha interminable, y visto el terrible sufrimiento que acarreaba, cada vez más intelectuales condenaban la guerra. Entre los críticos se encontraban muchos que, al igual que el mismo Buber, al principio respondieron al llamamiento de la bandera con fervor patriótico. Ellos relacionaban la locura de la guerra con la miopía del orgullo nacional desbocado y con la postura del *sacro egoísmo*, que ve como absolutos y sagrados los intereses de una nación determinada. Una de las condenas más fuertes de la guerra y del nacionalismo la encarnó la obra teatral *Jeremías* de Stefan Zweig, que fue publicada en el clímax de la guerra, en 1917[1]. En su drama, enormemente popular, Zweig veía una tragedia profética y un «himno en favor del pueblo judío»[2], que en su eterna derrota supo conformar su destino como punto de partida del surgimiento de la «nueva Jerusalén»: una vida más allá de la nacionalidad, bajo el signo de la fraternidad, la tolerancia recíproca y la ilustración universal. El fragmento que sigue es la respuesta de Buber a una carta de Stefan Zweig[3] remitida en enero de 1918, en la cual el literato pregunta si, a la luz de la experiencia de la guerra, los

1. S. Zweig, *Jeremias*, Insel Verlag, Leipzig 1918.
2. Id., *The World of Yesterday: An Autobiography*, New York 1943, 252-254.
3. M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* I, ed. de Grete Schaeder, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972, 524-525.

sionistas reconocen que el mensaje de su obra teatral expresa el verdadero ideal del judaísmo. En otras palabras, y tal como expresó Zweig con agudeza, ¿provocó la guerra que los sionistas abandonaran su sueño, el peligroso sueño de un Estado judío con cañones, banderas y condecoraciones militares? A medida que va quedando claro que la realidad frustra el sueño sionista, Zweig valora más la dolorosa idea de la diáspora y considera en mayor medida el destino judío que el bienestar judío. «¿Qué es una nación sino la transformación de un destino?», se preguntaba retóricamente. «¿Qué quedará de ella si rehúye su destino? La Tierra de Israel sería el punto final, el círculo que se cierra sobre sí mismo, el término de un movimiento que ha estremecido a Europa y al mundo entero. Y ello sería una trágica decepción».

En su respuesta acerca de la postura de Zweig a favor de la diáspora, Buber sostiene su desconfianza respecto del nacionalismo y, más aún, aclara la naturaleza de su compromiso sionista, señalando las temerarias ambigüedades de la aspiración sionista. Sin embargo, reclama considerar dichas ambigüedades como un reto creativo, para que el judaísmo deje de ser un ente espiritual, incorpóreo y etéreo, y pueda expresarse en una comunidad viva y concreta. Por otra parte, el mismo día en que Buber escribió a Zweig, reconoció en una carta a su amigo el filósofo judío Samuel Hugo Bergman (un checo que emigró a Palestina en 1920), su temor a que no estuviera tan lejos el peligro de la decadencia del sionismo hasta llegar al nivel de un nacionalismo a secas. A pesar de ello, concluyó su carta a Bergman con la determinación de renovar la lucha contra la tendencia nacionalista dentro del sionismo.

Stefan Zweig a Martin Buber[4]

Sin fecha

[...] Mi libro experimenta un destino extraño. Sin que la editorial haya hecho la menor publicidad y aunque mi obra de teatro no ha sido representada, sus ventas han superado hoy los cinco mil ejemplares. ¿Se debe a la época evocada o al mensaje que se desprende de ella? En todo caso, se trata de mi obra más sincera e importante, la única que siento como absolutamente necesaria para mí. Me hubiera gustado conversar con usted para saber si la gente de su movimiento ve en este libro una profesión de fe o un rechazo de la idea

4. Este texto, que aparece en las versiones francesa y alemana, no se encuentra ni en la hebrea ni en la inglesa [N. de la T.].

sionista. Ya que cuanto más amenaza el sueño con volverse realidad, ese peligroso sueño de un Estado judío con cañones, banderas y medallas, más me determino a amar la idea dolorosa de la diáspora, a preferir el destino de los judíos antes que su bienestar. La prosperidad y el cumplimiento nunca valieron nada para este pueblo; él encuentra su fuerza en la opresión y en la ruptura de su unidad. Y cuando se encuentre reunido, él mismo provocará su ruptura. ¿Qué es una nación sino la transformación de un destino? ¿Qué quedará de ella si rehúye su destino? La Tierra de Israel sería el punto final, el círculo que se cierra sobre sí mismo, el término de un movimiento que ha estremecido a Europa y al mundo entero. Y ello sería una trágica decepción, como cualquier tipo de repetición...

Martin Buber a Stefan Zweig

4 de febrero de 1918

Querido Stefan Zweig:

[...] Hoy sólo esto: nada sé acerca de un «Estado judío con cañones, banderas y medallas», ni siquiera en sueños. Qué será, depende de quienes vayan a crear lo que vendrá; por eso, aquellos que, como yo, fijan su atención en el hombre y la humanidad, deben participar de manera decisiva aquí, donde nuevamente en el tiempo es dado a los seres humanos constituir una comunidad. No puedo aceptar sus conclusiones históricas respecto del nuevo pueblo que va a nacer aquí de una sangre antigua. Si la Palestina judía va a ser el término de un movimiento que solamente existe en la espiritualidad, será el comienzo de un movimiento que desea realizar concretamente el espíritu. Usted dice que ese movimiento (típico de la diáspora) hizo estremecer al mundo entero, pero únicamente era legítimo en el reino del espíritu. Trotski muestra lo que engendra cuando va más allá: la realización fracasa, porque la idea vive sólo en la doctrina y no en el método. De ese cabo es preciso asirse. Con todo, prefiero participar en la aventura extraordinaria de algo nuevo, en la cual no veo mucho «bienestar», sino más bien una larga sucesión de sacrificios; pero vale más eso que soportar durante más tiempo la diáspora, que con toda su brillante y dolorosa fertilidad, corrompe desde el interior toda la materia de la cual se alimenta este movimiento.

Prefiero incluso una decepción trágica a una degeneración no trágica, pero permanente y sin esperanza[5].

MARTIN BUBER A HUGO BERGMAN

3-4 de febrero de 1918

Querido señor Bergman:

[...] Hace unos días mantuve una conversación con el doctor [Victor] Jacobson[6] sobre el porvenir de Palestina; al terminar, me sentí al borde de la melancolía. «A la mayor brevedad posible, es decir, con todos los medios, debemos crear una mayoría [judía] en el país». Cuando se escucha semejante argumento, el corazón deja de latir; y ¿qué se puede responder a este nivel? No debemos equivocarnos y dejar de ver que la mayoría de los líderes sionistas (así como también los dirigidos por ellos) son nacionalistas que no tienen límites (según el ejemplo europeo), imperialistas e incluso mercantilistas inconscientes que se arrodillan ante el éxito. Hablan de refundación y piensan en términos de empresa. Si no logramos oponerles una fuerza con autoridad, el alma del movimiento se corromperá, tal vez para siempre. Por mi parte, yo decidí comprometerme en esta batalla hasta el final, incluso si ello afecta a mis proyectos de vida, [...] mis proyectos personales. [...]

POSTDATA. Dado que no nos veremos tan pronto como esperaba, debo transmitirle a usted por escrito lo que tenía pensado dejar para una conversación: quiero situar la forma de la alianza (al principio no pública) al mismo nivel del trabajo contra el espíritu extraviado en el sionismo. El nombre del pacto es *Tzvat*, pinza; sin duda usted recuerda la primera pinza creada por Dios, con la cual hizo las demás herramientas. ¡Alguna vez hay que empezar! Pronto escuchará más sobre esto. La sede berlinesa ya ha sido fundada y se van erigiendo algunas otras. En marzo le enviaremos las líneas directrices. El compendio y libro sobre la Tierra de Israel llamado *Avodà*, «trabajo», serán las primeras acciones públicas [...].

5. El borrador de esta carta no incluye los saludos del inicio y el final.
6. Victor Jacobson (1895-1935) era un líder y diplomático sionista que, en aquel momento, pertenecía a la dirección de la Organización Sionista.

2

ANTE LA DECISIÓN (marzo de 1919)

Tras el armisticio que puso fin a la Primera Guerra Mundial, la alianza entre las naciones occidentales se vio afectada por una fuerte tensión que desencadenó la rivalidad por obtener el dominio del Cercano Oriente. Los móviles imperialistas que estaban detrás de esta rivalidad contradecían flagrantemente la pretensión de idealismo moral de los países aliados, que alardeaban de su lucha contra Alemania y las potencias del Eje como una guerra para la paz y la defensa del principio de autodeterminación nacional. En la Conferencia de paz que tuvo lugar en París en enero de 1919, se elaboró una fórmula que conciliaba estos intereses imperialistas con el principio de autodeterminación. De acuerdo con esta formulación, se fundó la Sociedad de Naciones, que otorgó a las principales potencias occidentales un mandato sobre los territorios y colonias conquistados por las potencias vencidas del Eje. A los países occidentales se les encomendó llevar a cabo *gradualmente* el proceso de autodeterminación de dichas naciones.

En este marco se discutió y decidió también la cuestión del mandato sobre Palestina (anteriormente bajo el imperio Otomano). Los árabes y los sionistas fueron invitados a participar en la Conferencia de paz en París con delegaciones y memorandos. Los representantes de la Organización Sionista llegaron a la Conferencia entre finales de febrero y principios de marzo de 1919, y recibieron una cálida acogida. Esta recepción despertó en el movimiento sionista grandes esperanzas, a pesar de que en esa etapa de la Conferencia no se tomaron decisiones. Así, sólo en 1920, cuando los Aliados se reunieron en San Remo, decidieron otorgar el mandato de Palestina al Gobierno británico, obligándolo expresamente a cumplir con los compromisos tomados en la Declaración Balfour[1] de noviembre de 1917.

1. En la Declaración Balfour, Gran Bretaña apoya «el establecimiento en Palestina de un Hogar nacional para el pueblo judío, y destinará sus mejores esfuerzos para facilitar el logro de este objetivo. Queda claro que habrán de salvaguardarse los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina, o los derechos y estatus políticos de que gozan los judíos en otros países».

El artículo que sigue fue publicado en marzo de 1919 en el prestigioso periódico *Der Jude* (fundado en 1916 y editado por Buber). En él, Buber da cuenta con agudeza de los móviles imperialistas disimulados de la Conferencia de paz en París. El filósofo advierte a sus camaradas del movimiento sionista que no se dejen seducir por los eslóganes y la impostura moralizante de los Aliados. El coqueteo con el imperialismo, sean cuales fueren sus pretensiones humanitarias, sólo puede dañar el carácter moral del sionismo y sus exigencias éticas. La vitalidad moral y política del sionismo, concluye Buber, sólo puede asegurarse mediante un pacto genuino con el pueblo árabe. Esta convicción lo acompañó durante toda su vida.

Ante la decisión

Los representantes de las grandes potencias, que se acaban de reunir en París para discutir el nuevo orden en las relaciones territoriales en Europa y Oriente Medio, aceptaron por principio –así fue transmitido– las exigencias formuladas en el memorando sionista. En todo lugar en que se encuentra el pueblo judío o la aspiración a una nación judía, estas tres cosas son fuente de felicidad y orgullo: 1) fuimos reconocidos como nación por las potencias actuales del mundo civilizado, 2) nos fue reconocido el derecho sobre Palestina, y 3) de ahora en adelante podremos continuar nuestra tarea colonizadora en Palestina más ampliamente, pero no ya bajo el yugo turco, sino en un ambiente libre, propiciado por el imperio británico, en aras de un objetivo ahora explícito y conocido [el reconocimiento internacional], que es la transformación del *Yishuv*[2] en una entidad comunitaria autónoma.

Sin embargo, cuando reflexiono sobre las circunstancias en que fue logrado este reconocimiento, se apaga mi felicidad... Éste no es el día de nuestra auto-determinación [nacional], sino el día de un nuevo embrollo político, quizá aún más grave. Se trata de un día en el que los supuestos representantes de las naciones agitaron la bandera de la justicia igualitaria. Un día en el que intercambiaron garantías entre ellos para reforzar un poder logrado de manera deshonesta, sin olvidar en ese mismo momento el manto de moralidad [es

2. Así se denominaba a la comunidad judía en Palestina antes del establecimiento del Estado de Israel [N. de la T.].

decir, el eslogan de la autodeterminación nacional], sin el cual hoy sería imposible llevar a cabo un acontecimiento semejante. Hoy se ha despertado un interés moral generalizado que, contrariamente a las conferencias de paz anteriores, se ha vuelto insoslayable. Como todo movimiento idealista, el sionismo (que de no haber existido, los Aliados lo habrían tenido que inventar) también se adapta a esta cobertura [los eslóganes morales de las potencias imperialistas]. Pero ¿acaso se puede ver en esto su realización? Si éste fuera el día del sionismo, éste no sería un movimiento de liberación judío. ¿Acaso el judaísmo podría llegar a la liberación, mientras la exigencia de justicia y verdad *para todas* las naciones –que es esencial para el judaísmo– ha sido dejada de lado?

Escucho a los «políticos virtuales» (*Fiktivpolitiker*), que pasan por ser realistas y expertos en *Realpolitik* (ya que analizan con curiosidad la realidad del día, la realidad efímera de los embrollos políticos), y que se indignan: «¡Mira a este ideólogo incorregible! ¡Estaría incluso dispuesto a que devolvamos Palestina a las potencias, porque no estamos de acuerdo con su moral!».

¡Calma! No creo que debamos hacer algo así, aunque pudiésemos. Si al inicio de la guerra parecía que contábamos con la posibilidad de permanecer fuera del entramado de malicia y error, el destino decretó que no podemos situarnos fuera de dicha trama en la que también nosotros estamos involucrados. Ninguna nación atrapada en semejante red puede liberarse solamente por sus propias fuerzas. Es más, nos ha sido encomendada una obligación impostergable, que consiste en insistir en nuestro derecho sobre Palestina desde que se hizo patente que ha llegado el tiempo en que se va a determinar su futuro. (Este no es el lugar para debatir cuáles son los medios correctos para preservar nuestro derecho). Desde entonces nos vimos obligados a defender de forma apremiante y explícita nuestro derecho ante aquellas instituciones que alcanzaron autoridad en la materia. Pero lo principal es qué vamos a hacer con este derecho después de que nos sea reconocido. De ello depende, entre otras cosas, nuestra capacidad de defenderlo exitosamente ante una Corte suprema, que tiene mayor nivel de autoridad que el de esta Conferencia de paz. Y no sólo eso; para nosotros todo pasa por preguntar si tal vez, como resultado de un proceso que no tiene aspecto de redención, la autodeterminación pueda darse en cierta medida...

De ninguna manera estoy hablando contra el concepto de la comunidad judía palestina como mediadora entre Occidente y Oriente. Nosotros, que somos simultáneamente orientales *y* europeos, tenemos la capacidad y la vocación para transformarnos en la puerta de salida para el espíritu y la vida que se abrirá en el muro erigido por la historia entre el exaltado continente madre y su península dividida y tumultuosa [Cercano Oriente]. Junto con eso, no podemos responsabilizarnos de esta tarea como servidores de una Europa poderosa condenada al aniquilamiento, sino como aliados de una Europa débil pero comprometida con el futuro; y no como gestores intermediarios de una cultura decadente, sino como colaboradores de una cultura joven y creativa.

La lealtad de nuestro movimiento y de nuestro *Yishuv* a la Sociedad de Naciones y a su impotencia es evidente. Junto con eso debemos aclarar que no tenemos nada que ver con su actual sistema de valores, es decir, con un imperialismo disfrazado de humanitarismo. Por eso debemos abstenernos de toda «política exterior»; excepto en esos pasos y acciones necesarios para la consecución de un acuerdo amistoso y duradero con los árabes en todos los aspectos de la vida pública. Ciertamente, sólo aquellos pasos harán avanzar y sostendrán una solidaridad fraterna omni-abarcadora con los árabes.

3

EN ESTA HORA TARDÍA
(abril de 1920)

El colapso del Imperio Otomano en la Primera Guerra Mundial aceleró el surgimiento del nacionalismo árabe en Oriente Medio[1]. Los Aliados, principalmente Francia y Gran Bretaña, apelaron a los sentimientos nacionales para obtener el apoyo de los árabes contra los turcos y, en esa época, asegurarse una posición influyente en el mundo árabe. Diversos acuerdos secretos, a veces contradictorios entre sí, se alcanzaron entre los Aliados (que ocasionalmente actuaron unos contra otros) y los árabes.

Esta espiral de intrigas se atemperó en la Conferencia de paz de París, al incluirse en su agenda la coordinación de los distintos acuerdos de los Aliados en Oriente Medio y la determinación del dominio de los territorios árabes liberados del yugo turco. Por lo que se refiere a Palestina, existía una situación enormemente compleja como consecuencia de las exigencias antagónicas de árabes, que en aquel entonces eran mayoría en el área llamada Palestina, y sionistas, que ya se apoyaban en la Declaración Balfour. Pero en las primeras reuniones de la Conferencia de paz parecía que una solución amistosa entre sionistas y árabes era asequible, tal como se demostró en el acuerdo Feisal-Weizmann de enero de 1919. Tras una serie de encuentros en Palestina, Londres y finalmente París, el emir Feisal, reconocido líder del Movimiento nacionalista árabe, y Hayim Weizmann, que encabezaba la delegación sionista de la Conferencia de paz, firmaron un documento público conjunto. En ese documento se decía que el sionismo y el nacionalismo árabe eran compatibles y que ambos movimientos podían cooperar[2]. Pero se trataba de un acuerdo prematuro. En aquel momen-

1. Cf. Y. Porath, *La emergencia del Movimiento nacional palestino* (en hebreo, *Tzmijatah shel hatnu'ah haleumit hapalestinait*), 23-30.

2. El acuerdo entre el emir Feisal y Hayim Weizmann, firmado el 3 de enero de 1919, se cita en R. Laqueur (ed.), *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict*, Bantam, New York 1969, documento 8, 18-20 (en hebreo, cf. H. Wiezmann, *Masa Uma'as* [Ensayo y acción], Schocken 1963, 244-245).

to los Aliados no estaban dispuestos a que prosperase, pues no lograban consensuar la división de sus regiones de influencia en Oriente Medio. Además, el acuerdo fue rechazado enseguida por otros dirigentes árabes.

En el mundo árabe creció la oposición a la Declaración Balfour y a las probabilidades de la fundación de un Hogar nacional judío en Palestina[3]. Delegaciones árabes visitaron distintas capitales de Europa para luchar por una Palestina árabe, y al mismo tiempo en Palestina se celebraron manifestaciones y marchas de protesta. La campaña árabe contra la puesta en funcionamiento de la Declaración Balfour fue alentada por el aparente debilitamiento de la resolución de Gran Bretaña para obtener el mandato sobre Palestina. El régimen militar británico –que gobernaba Palestina desde que fuera arrebatada a los turcos y que oficialmente administraba sus asuntos en nombre del Consejo de las Naciones Aliadas hasta que se lograra un acuerdo definitivo sobre el destino de esa tierra– era sin duda indiferente, y en ocasiones hostil, a las aspiraciones sionistas. Hoy día resulta claro que las acciones del Gobierno militar tenían su origen en Londres, aunque en aquel momento los árabes lo interpretaban como una señal de desinterés en el tema sionista por parte de Gran Bretaña. Por eso los árabes pidieron ejercer una mayor presión sobre el gobierno de Su Majestad para que abandonase su compromiso con el movimiento sionista. La táctica árabe tomó una dirección violenta. Poco antes de la Conferencia de San Remo –de la cual se anunció que se reuniría a mediados de abril, y a la que acudirían los estados Aliados, entre otras cosas, para decidir el futuro de Palestina–, estallaron revueltas que culminaron con un ataque contra los judíos de Jerusalén, el 4 y 5 de abril de 1920. Los sionistas no se quedaron de brazos cruzados. Se organizaron activamente para conseguir que la opinión pública mundial fuera favorable a la Declaración Balfour, y lograron movilizar a algunos gobiernos para que interviniesen ante el gobierno británico apoyando la tesis sionista. A la Conferencia de San Remo, la Organización Sionista envió a sus mejores oradores. El resultado fue el triunfo del sionismo. El 24 de abril los Estados reunidos en San Remo decidieron que la Declaración Balfour fuera la base legal para un mandato en Palestina y que Gran Bretaña se encargara de ello. El 1 de julio de 1920, varias semanas después de aquella histórica decisión, el Gobierno militar británico dio paso a un gobierno civil.

En el artículo que sigue, escrito inmediatamente después de que fuera publicada la decisión de San Remo, Buber elabora un análisis en clave socialista del comienzo de la oposición árabe al sionismo.

3. Para un análisis detallado y profundo, cf. Y. Porath, *La emergencia del Movimiento nacional palestino*.

En esta hora tardía

[...] Cuando los representantes de los países vencedores se reunieron en Versalles, prácticamente no existía ningún movimiento nacional-social concreto entre los árabes de Palestina; al menos ningún movimiento de tendencia violenta. Un movimiento semejante surgió y creció únicamente en Versalles, en París y en Londres, al hilo de la lucha que tuvo lugar por el reparto de un botín que se veía de lejos. Tras esta lucha, las negociaciones sobre el reparto de los territorios que anteriormente estaban en manos de los turcos se volvieron interminables, como la labor de Penélope [lo que se tejía en público se destejía en secreto]. Los representantes de los árabes en Europa, en lugar de un objetivo unívoco que sacar adelante, escucharon voces entremezcladas, contradictorias entre sí, y eso enseguida les quitó todo temor y respeto por los gobernantes del mundo. Aprendieron rápido, no menos que los turcos, a cambiar alianzas, a servir a una potencia contra otra y después a pasarse de un bando al otro, aprovechándose de los beneficios aportados por sus relaciones con ambos. Este nuevo comportamiento –producto del adiestramiento en el ambiente político de Europa– influyó necesariamente en la población árabe [en Oriente Medio], la cual entendió que, contrariamente a lo que pensaban al comienzo, no se representaba aquí una nueva obra de teatro, sino otro acto de la vieja obra, con nuevo decorado y distinto elenco. Por último, eso lo sintieron también los árabes de Palestina.

Cuando en otoño de 1917 llegó a la Tierra de Israel la noticia de la Declaración Balfour, los únicos que la recibieron con clara displicencia fueron los *efendis* [grandes terratenientes árabes]. Sin embargo, nosotros no nos tomamos el trabajo de explicarles a los *fellahin* [campesinos árabes] que su nivel de vida mejoraría con la llegada de la inmigración judía. A pesar de esto, ellos eran en su gran mayoría instintivamente bienintencionados hacia los judíos, y estaban dispuestos a convivir con ellos. Por el contrario, los *efendis* sentían, con razón, que amenazábamos su posición de propietarios, ya que los latifundios no podrían resistir mucho tiempo ante un asentamiento nacional planeado. Pero ¿qué podrían hacer ellos contra una declaración, después de que la conquista de Palestina en manos de los británicos había sido completada? No mucho, si el Gobierno [militar]

los hubiera tomado en serio. Y sin embargo, los *efendis* hubiesen podido hacer, de hecho, mucho: el miedo de clase que ellos percibían [por causa de los pioneros sionistas] podían presentarlo ante los *fellahin* ignorantes como una amenaza para su propia existencia. Así hacen todos los explotadores de todos los pueblos cuando buscan «rescatar» a sus explotados de la solidaridad internacional, para atraerlos al seno del nacionalismo.

No obstante, nadie tomó en serio la Declaración Balfour. Ni la organización denominada «Sociedad de las Naciones», ni el Consejo Superior de los Aliados, ni tampoco el gobierno de Gran Bretaña hicieron un llamamiento a los árabes de Palestina; no les explicaron claramente la situación, ni el beneficio económico y cultural que podrían obtener de una amplia inmigración judía programada. Por su parte, Europa no hizo nada para fortalecer el entendimiento entre árabes y judíos en lo concerniente al Hogar nacional que habría de erigirse. Y en la misma Tierra de Israel, en ciertos círculos de la administración constituida, se hacía todo lo posible para evitar dicho entendimiento. Pues la administración sólo ha buscado lo que todos los gobiernos conquistadores desde los tiempos de Napoleón (ver en este contexto la postura de Alemania en Polonia): asegurar la situación presente y no prepararse para la futura (la misma administración no entendía, ni tampoco escuchó nada de Londres, cuánto beneficiaría una mejora en el futuro al imperio). Debido a la falta de instrucciones explícitas de parte de las autoridades centrales, resultaba natural que la administración local no hiciera nada para preparar el futuro.

Aún no ha llegado la hora de detenerse en los detalles de esta actividad, que consistía principalmente en molestar y azuzar a la otra parte. Esta actividad se sumó a la influencia desgraciada que tuvo, por un lado, la confusión de sentidos de Versalles sobre Oriente y, por otro lado, el temor que se despertaba entre los árabes propietarios del «gran capital» (para decirlo en términos europeos); tales acciones [de la administración] condujeron al mismo proceso, cuyos frutos fueron las revueltas en los meses pasados y finalmente el pogromo en Jerusalén (1920).

Este proceso y los acontecimientos que le siguieron, pesaron en el gobierno de Gran Bretaña. La posición de los políticos y militares que luchaban contra la Declaración Balfour con diversos argumentos se fue fortaleciendo; se agravaron además las diferencias con Francia y llegó el momento crítico en que parecía que Gran Bretaña quería desentenderse de los asuntos de Palestina. Ya hemos superado este peligro, recayendo especialmente el mérito en nuestros representantes políticos [que estuvieron en San Remo]. Pero esta acción tendrá sólo un eterno valor si se aprende la lección y se saca la conclusión correcta, tras todo aquello que se ha desarrollado en el último año y medio, amén de los sucesos acontecidos en los últimos tres meses y de la crisis de las últimas dos semanas. Y ¿cuál es esta conclusión? Que debemos esforzarnos por nuestra independencia interna.

Sería una ilusión peligrosa suponer que el mal va a pasar con la llegada de una potencia en lugar de un concejo de poderes aliados y con el cambio del sistema militar por gobiernos civiles. Es de suponer que la masa desbocada ya no podrá otra vez agredir a los transeúntes judíos en Jerusalén diciéndoles: «¡El gobierno está con nosotros!». ¿Acaso podremos creer que el movimiento [de resistencia árabe al sionismo] que nació y se constituyó va a extinguirse sólo por la autoridad de Inglaterra? Al contrario, este movimiento tendrá variados efectos *crónicos*, si no logramos superarlo por medios más fuertes; más fuertes pero no violentos, ya que la violencia no beneficia a largo plazo. ¿Y podemos creer que un gobierno europeo actual o futuro tendrá la capacidad de encontrar y emplear los medios adecuados? ¿Acaso alguno de esos gobiernos podrá –en este momento crítico para Oriente– administrar una política interior en Oriente Medio moderada y bien fundada?

Al inicio de la guerra denominé a nuestro tiempo «la época de la crisis asiática». Dicha crisis entró ahora en su segunda etapa, al comienzo de la revuelta. Ante el desarrollo de esta situación, Occidente –representado por su orden actual y sus dirigentes– se ha revelado en parte ciego, en parte inconsciente, en parte impotente; jamás como alguien que puede enfrentarse con dicho proceso. Si las grandes potencias fracasaron en su misión de una forma elemental y destructora sin precedentes, y no lograron reconstruir Europa Central, todas sus fuerzas se desvanecieron nada más plantearse la tarea de rediseñar Oriente Medio. Lo acontecido en Palestina y sus alrededores es un síntoma especialmente claro de esa misma profunda impotencia. No debemos aferrarnos a una ilusión peligrosa de que

un cambio de personal podría borrar dicha impotencia. Solamente un cambio radical del sistema puede ayudar; con todo, un cambio semejante no llegará sin que se modifique el sistema europeo en sí. No hace falta decir que no me estoy refiriendo a una bolchevización, sino a una reorganización de la vida pública a partir de fuerzas elementales que agitan hoy el interior de todo pueblo, es decir, surgirá del socialismo *genético* y orgánico de los pueblos, el mismo socialismo que es la gran fuerza del mañana y de pasado mañana. El principio que no pudo rediseñar Oriente, al igual que fracasó en el rediseño de Europa, es el mismo principio que fracasó también en la construcción de una nueva sociedad, a saber: el principio del Estado centralizador. El principio destinado a renovar la sociedad es el único que tendrá la fuerza para renovar y sanar las relaciones entre los pueblos, así como también las relaciones de Europa y Asia: el principio del socialismo federalista. Sólo sociedades construidas a partir de comunidades autónomas de producción podrán unirse en una alianza genuina de pueblos; sólo una alianza semejante podrá tender a Oriente una mano que sea recibida de forma amistosa, ya que únicamente una alianza de pueblos como ésa no aceptará jamás una relación de sometimiento y violencia.

Nosotros, que pretendemos ir a la Tierra de Israel en calidad de intermediarios entre Europa y Asia, no debemos aparecer ante Oriente, que se está despertando de un sueño espeso, como si fuésemos emisarios de un Occidente al que le llegó la hora de la decadencia, ni debemos atraer hacia nosotros la sospecha justificada que experimenta Oriente respecto de Occidente. Hemos sido llamados para ser los mensajeros de un Occidente renovado, y debemos ayudar a nuestros hermanos de Oriente para que con sus fuerzas puedan instituir una verdadera vida de cooperación en una alianza con el mismo Occidente. Una auténtica vida comunitaria que hasta ahora los *efendis* orientales y occidentales lograron impedirles verdaderamente. Nosotros vamos a construir los puentes que el genio maligno de Versalles jamás logrará tender y que nuestra verdad socialista levantará. Si a las clases oprimidas de los pueblos asiáticos les traemos la buena nueva de la liberación, los liberaremos de la coerción del nacionalismo falaz, sediento de poder y violento. Este nacionalismo es un instrumento en manos de sus opresores –los discípulos apresurados de la Europa de Versalles [los *efendis*]– que

sirve para desviar a su aspiración incipiente de humanidad de su objetivo natural. Podremos cumplir nuestra tarea sólo si perseveramos en la realización completa de nuestro ideal, sólo si salvamos nuestra alma de las garras del falso nacionalismo; esto es, si nuestro socialismo, en lugar de ser mera táctica y propaganda, se convierte en anhelo activo y voluntad creativa. Estos son «los medios más enérgicos» a los que aludí antes, los medios de autodefensa espiritual, la única que podrá salvarnos del eterno pogromo espiritual que nos amenaza en la Tierra de Israel. De nosotros depende aparecer ante este Oriente que despierta, como agentes y vigilantes odiados, o como guías y educadores queridos.

4

NACIONALISMO
Discurso de Karlsbad en el XII Congreso sionista (septiembre de 1921)

El establecimiento del Mandato británico en Palestina, bendecido por las principales potencias occidentales, supuso para el movimiento sionista un gran paso hacia la construcción del Hogar nacional del pueblo judío. Pasada la Primera Guerra Mundial, el Congreso sionista fue convocado dentro de una atmósfera de alegría en Karlsbad, Checoslovaquia, del 1 al 14 de septiembre de 1920.

Con todo, en el transcurso de las discusiones se produjeron, de inmediato, controversias violentas en torno a cuestiones de organización y presupuesto. Buber participaba en el Congreso como delegado del partido «Hitajdut», una nueva alianza de grupos sionistas socialistas no marxistas[1]. En sus palabras ante el Congreso, Buber propuso a los diferentes representantes que abandonaran por un momento los asuntos inmediatos de la agenda y reflexionaran sobre el tema verdaderamente urgente al que se enfrentaba el movimiento sionista[2]. Buber sostenía que este tema consistía en preservar la integridad espiritual y moral del sionismo frente a las complicaciones políticas inherentes a la fundación de un Hogar nacional bajo la protección militar de una potencia imperialista y, especialmente, ante la oposición firme de la población árabe palestina. En su extenso discurso, casi académico, Buber recuerda a los congresistas que existen distintos tipos de autoafirmación nacional, y reclama que, durante su lucha en aras de las necesidades nacionales legítimas del pueblo judío, el sionismo debe guardarse de expresiones autojustificativas y egocéntricas. Esta postura, calificada por él como nacionalismo «hipertrófico», puede dañar la verdadera cura que el mismo sionismo recomienda para las enfermedades del pueblo judío, esto es, la recuperación de la dignidad nacional y la renovación espiritual que intenta lograr. Además, un centramiento miope en los problemas de la nación limita el horizonte de la conciencia moral y borra el rostro humano de otros pueblos, sobre todo de los adversarios. La exaltación resultante del nacionalismo, en cuanto principio moral autosuficiente, desvía el propósito original del nacionalismo, es decir, sanar las aflicciones de una nación, y le dificulta servir al más elevado ideal de toda la humanidad.

1. *Hitajdut* («Unificación») era la coalición del *Hapo'el Hatza'ir* («El joven obrero»), partido fundado en Palestina, y de *Tze'irei Tzión* («Los jóvenes de Sión»), una asociación bastante laxa de grupos de la diáspora, que tenían la misma inspiración que *Hapo'el Hatza'ir*. En el transcurso de una reunión celebrada en Praga en 1920, ambos se fusionaron bajo el nombre de *Hahitajdut ha'olamit shel Hapo'el Hatza'ir veTze'irei Tzión* («Unificación mundial de *El joven obrero* y *Los jóvenes de Sión*») para conseguir poder organizativo y hacer escuchar su voz en el Congreso sionista que tendría lugar en septiembre del mismo año. Buber desempeñó un papel importante desde la fundación de esta coalición.

2. Buber pronunció su discurso el 5 de septiembre, en una reunión extraordinaria que había convocado la *Hitajdut* para todos los delegados. La petición de que la sesión oficial del Congreso fuera postergada para que los delegados pudiesen escuchar el discurso de Buber, fue rechazada por la dirección del Congreso (cf. *Protokoll des XII. Zionisten Kongresses*, 256ss).

NACIONALISMO

Me dirijo a ustedes en este Congreso en un momento tormentoso, desconociendo cuánta atención serán capaces de prestarme en este punto. Sin embargo, he decidido no posponer lo que me propongo decir. La conciencia de mi responsabilidad me insta a hablar antes de que la confusión crezca. Voy a referirme a la demarcación unívoca de una clase degenerada de nacionalismo que últimamente ha comenzado a extenderse incluso dentro del judaísmo.

Una distinción clara, unívoca. No voy a retractarme de nada de lo dicho contra una judeidad no-nacional, contra esos judíos para quienes –en la vida pública– el concepto de judaísmo tiene menos realidad que el concepto de nación. Pero ahora debemos trazar una nueva y no menos ambigua línea de demarcación dentro de nuestro movimiento nacional.

Hemos pasado del difícil periodo de la Guerra Mundial a una etapa que, vista desde fuera, resulta aparentemente mucho más tolerable; con todo, si la examinamos más de cerca, resulta aún más penosa por ser un periodo de confusión interna. Es característico en este periodo que verdades y mentiras, lo correcto y lo incorrecto se encuentren mezclados en estos variados movimientos políticos y espirituales de un modo casi sin precedentes.

Frente a este fenómeno monstruoso que adquiere una amplitud desmesurada, los conceptos generales aceptados únicamente sirven para trazar una demarcación. Dado que lo verdadero y lo falso están desde ahora tan estrechamente imbricados y enredados, aplicarlos en su acepción usual, como si aún fuesen unívocos, sólo conduciría a un error más grande. Si queremos escapar de la confusión y dirigir nuestros pasos hacia una nueva claridad, debemos marcar distinciones *ad intra* de cada concepto individual.

Es sabido que, desde el punto de vista *sociológico*, las fuentes del nacionalismo moderno se encuentran en la Revolución Francesa. Esta revolución cuestionó los viejos sistemas del Estado que tanto agobiaban a los pueblos de Europa, abriendo a las naciones sojuzgadas la posibilidad de liberarse de sus respectivos yugos. Pero cuando estas naciones emergieron y tomaron conciencia de sí mismas, se dieron cuenta de sus propias insuficiencias políticas, de su falta de independencia, unidad territorial y capacidad pública de solidaridad. Y aunque trataron de corregir estas carencias, sus esfuerzos no las condujeron a la creación de nuevas formas. No lograron establecerse *como pueblos*, o sea, bajo un nuevo orden orgánico que surge a partir de las formas naturales de la vida de un pueblo; pues todo lo que querían era parecerse exactamente a esos mismos Estados, a esos mismos aparatos de Estado poderosos, mecánicos, centralizados, que existían en el pasado. Miraban hacia atrás, hacia la historia, en lugar de dirigir su vista hacia delante, hacia el futuro motivado nacionalmente en su propia estructura.

Lo entenderemos mejor si examinamos el origen del nacionalismo moderno desde un punto de vista psicológico. Los siglos entre la Reforma y la Revolución francesa favorecieron el aislamiento creciente del hombre europeo. La Cristiandad no sólo se dividió en dos, sino que se fragmentó en innumerables fracciones; los seres humanos ya no pisaban el suelo firme de la vida en conjunto. Al individuo le fue arrebatada la seguridad del espacio definido. Como individuo, sus contornos se volvieron más precisos, pero ello le llevó a separarse de los otros y, de golpe, a aislarse más. Se halló frente a la infinitud vertiginosa de la nueva imagen del mundo. Cuando buscó un refugio, se encontró con la estructura comunitaria nacional que acababa de aparecer. Se sintió como si hubiera sido atraído por la fuerza y el calor de una colectividad cuya cohesión le pareció indestructible, como si hubiese surgido «naturalmente» de la tierra. Halló protección en el seno envolvente de la nación, comparado con la cual el Estado parecía artificial y hasta la Iglesia una simple organización delegada. Pero como el factor más fuerte en el lazo que acababa de descubrir era la conciencia de su surgimiento natural, se redujo el horizonte y, peor aún, fue dañada la fertilidad del elemento nacional. En el individuo, el sentimiento original de pertenencia a un pueblo, que existía en las profundidades de su alma mucho tiempo antes de la conciencia nacional moderna, pasó de ser una potencia creadora social a constituir una amenazadora voluntad de poder del individuo como miembro de la comunidad. El egoísmo colectivo del individuo apareció en su forma moderna.

Contrariamente a lo sostenido por un gran historiador[3], el poder no es malo en sí. El poder, que es una precondición básica para la acción del hombre, está esencialmente libre de culpa. Lo problemático es la voluntad de poder, la codicia de poseer autoridad e institucionalizarla, y no el efecto de una potencia que «de suyo» se desarrolla. Una voluntad de poder que está menos interesada en tener poder que en ser «cada vez más poderosa» se vuelve destructiva. El mal no radica en el poder, sino en la histeria del poder.

En la vida de los seres humanos, tanto en la individual como en la colectiva, la autodefinición puede ser verdadera o falsa, legítima o ilegítima. También un hombre honesto busca autoafirmarse ante el mundo, pero al hacer esto define a su vez la potencia con que el mundo lo confronta. Esto requiere una demarcación constante entre el derecho de uno y el derecho de los otros, y tal demarcación no puede decretarse de una vez y para siempre a partir de leyes vigentes. Las reglas para una demarcación semejante se ocultan en el secreto de cada acto puntual, acompañado de un reiterado sentimiento de responsabilidad, y sólo en eso. Esto se aplica tanto para la actitud del individuo en relación con su propia vida como con la vida de la nación de la que forma parte.

El nacionalismo de nuestros días se encuentra en peligro constante de caer en la histeria del poder, que desintegra la responsabilidad de trazar las líneas de demarcación.

3. Jacob Burkhardt (1818-1897), historiador suizo, autor de *Civilización del Renacimiento en Italia* e *Historia de la civilización griega* [N. de la T.].

La distinción de los dos tipos de nacionalismo que me interesan depende completamente de la comprensión correcta de la misma responsabilidad y el mismo peligro. Pero para llegar a esta comprensión, se precisa analizar antes el fenómeno del nacionalismo y su relación con los pueblos y las naciones; o más exactamente, tiene que definirse el significado de «pueblo» y qué es en este contexto «nación». ¿Qué significa nacionalismo en relación al pueblo o a la nación?

La palabra «pueblo» tiende a evocar en nuestra mente sobre todo la idea de un vínculo sanguíneo. Pero las relaciones de parentesco no son condición *sine qua non* del origen de un pueblo. Un pueblo no es necesariamente la mezcla de genealogías en un sistema de parentesco; de la misma manera, un pueblo puede ser consecuencia de diversos linajes familiares sin ninguna relación carnal. Con todo, del concepto «pueblo» siempre se infiere unidad de destino. Este concepto presupone que en un momento enormemente creativo, masas enteras de seres humanos fueron formadas en una nueva entidad por un gran destino que las moldeó. Esta nueva «forma impresa» [*gepraegte Form*], que en el curso de los acontecimientos «se desarrolló como una sustancia viva», sobrevive por la fuerza de la relación de parentesco que se estableció desde ese momento en adelante. Esta forma no tiene que ser exclusiva, pero debe conservar una preponderancia irrefutable, incluso en terrenos en los que existen fuertes mezclas de otros linajes. El factor físico de esta supervivencia es la propagación de la especie mediante una endogamia más o menos rígida. El factor espiritual es la memoria común, potencial y orgánica, que se actualiza en cada una de las generaciones sucesivas como [un sistema de] patrones de experiencia, lengua y modo de vida. Un pueblo que sobrevive de esta manera constituye una clase particular de comunidad, porque nuevos individuos nacen en él como parte de su unidad física y espiritual, y nacen dentro de él de manera natural, no simbólica, como en el caso de la Iglesia. Un pueblo así sobrevive biológicamente, pero no puede ser acomodado a una categoría biológica. Aquí se combinan la nación y la historia de manera única.

Un pueblo se vuelve nación en la medida en que desarrolla una conciencia de que su experiencia difiere de la de otros pueblos (diferencia que se expresa originalmente en el principio sagrado que

determina la endogamia), y actúa desde la base de esta conciencia. De ahí que el término «nación» señala el conjunto «pueblo» desde el punto de vista de la diferencia consciente y activa. Desde el punto de vista histórico, esta conciencia generalmente es resultado de una transformación interna –social o política– mediante la cual el pueblo llega a concretar la estructura y sus actividades específicas, y las separa de aquellas de los otros pueblos. Esta actividad en la que se involucran la determinación y el sufrimiento, especialmente en una época de migración y conquista de tierras, produce un *pueblo*. Una *nación* se produce cuando en su estatus adquirido acontece un cambio interno, que es aceptado como tal en la autoconciencia del pueblo. Por ejemplo, la gran revolución que transformó la Roma antigua en una república fue el desencadenante que la constituyó también como nación. Sólo cuando Roma se volvió república emergió como nación, consciente de su potencia, de su estatus y de su misión, diferenciándose así de las otras naciones que la rodeaban. Este estado dinámico de la nacionalidad puede llegar entonces a su apogeo en la formulación especial del destino histórico de la nación. El pueblo francés, por ejemplo, sólo alcanzó una existencia nacional plena cuando a partir de su gran revolución se convirtió en misionero de la idea de la revolución.

En determinados momentos de la vida nacional se revela un nuevo fenómeno al que denominamos nacionalismo, cuya función consiste en indicar una enfermedad. Los órganos del cuerpo no llaman la atención hasta que son atacados por una enfermedad. De manera semejante, el nacionalismo es básicamente conciencia de una carencia, un defecto o una enfermedad. Un pueblo siente cada vez más una compulsión urgente de llenar esa falta, curar la enfermedad o el defecto. La contradicción entre la tarea esencial de la nación y su situación interna y externa se desarrolló o fue elaborada, e influye sobre los sentimientos del pueblo. Lo que llamamos nacionalismo es la reacción espiritual de los integrantes del pueblo a esta contradicción. Ser un pueblo puede ser comparable a tener ojos y una excelente visión; se puede comparar el ser nacionalista con el padecimiento que surge de la enfermedad de los ojos, que es causada por una preocupación incesante por tener ojos. Así, un pueblo es un fenómeno de vida; una nación lo es de conciencia; el nacionalismo es un fenómeno de conciencia excesiva (*Überbewusstheit*).

La tendencia a la autodeterminación en el seno de un pueblo es un *impulso* que se realiza de manera creativa; en una nación presenta una *idea* inextricablemente ligada a una misión; en el marco del nacionalismo esta tendencia se vuelve un *programa*.

El desarrollo nacionalista puede tener dos posibles consecuencias: que surja una reacción sana y supere el peligro anunciado por el nacionalismo, o que el nacionalismo se erija a sí mismo como *el* principio permanente; en este sentido, al excederse en sus funciones, pasa por encima de sus propios límites y, con una conciencia exagerada, arrasa la vida espontánea de la nación. Si ninguna fuerza se opusiera a este proceso, podría suponer el comienzo de la decadencia del pueblo, una decadencia teñida con los colores del nacionalismo.

Al comienzo de nuestro discurso ya dijimos que el nacionalismo original es síntoma de una carencia básica en la vida nacional, una falta en la unidad, libertad y seguridad territorial; también señalamos que el nacionalismo advierte a la nación sobre la necesidad de mejorar la situación. Se trata de un aviso dirigido al mundo para que contemple lo que falta, o sea, una exigencia de aplicar al pueblo los *Droits de la nation* no escritos, que le permita concretar su esencia como pueblo y pueda así cumplir su función en relación a la humanidad. Un nacionalismo original incita al pueblo a luchar por resolver su carencia. Pero cuando el nacionalismo sobrepasa sus límites legales, cuando trata de actuar más allá de la superación de la falta, peca de aquello que en la vida de personalidades históricas se conoce como arrogancia [*hybris*], profana el límite sagrado y se toma libertades que no le competen. A partir de ahora el nacionalismo no sólo no indica una enfermedad, sino que él mismo es una enfermedad peligrosa y compleja. Un pueblo puede alcanzar los derechos por los que lucha y a la vez fracasar en el cuidado de su salud, puesto que el nacionalismo –que es una falsa revolución– lo consume. Cuando este nacionalismo falaz, es decir, el nacionalismo que se extralimita en la función que le fue encomendada y persiste actuando más allá, prevalece no sólo en *un* pueblo sino en toda una época de la historia mundial, significa que la vida de la humanidad que marca el pulso de los pueblos está gravemente enferma. Y esa es la situación hoy. El lema acuñado por el relevante poeta judío alemán Alfred Mombert, al inicio de la tercera parte de su trilogía *Aeon*, cobra hoy sentido como una nueva verdad: *Finis populorum* («El fin de los pueblos»).

Cualquier miembro pensante de un pueblo debe distinguir entre un nacionalismo legítimo y uno arbitrario, y volver a revisar tal distinción durante las situaciones y las decisiones cotidianas. Esta obligación se impone ante todo a los líderes de las naciones y los movimientos nacionales. No solamente el destino del movimiento nacional –cuyo final será la desintegración, si es que se transforma en un objetivo en sí mismo–, sino a menudo el destino de la nación, su rehabilitación o su ocaso, dependen de la pregunta de si los líderes examinan sus conciencias en profundidad y sin restricciones. Así, trazar la línea entre ambos tipos de nacionalismo no es meramente un imperativo moral del que no se siguen otros deberes, sino que se trata de una cuestión de vida o muerte para un pueblo que es dañado irreparablemente cuando su espontaneidad, alimentada por fuerzas primarias de una existencia natural e histórica, es dejada de lado y estrangulada por un aparato movido por una fuerza de autoconciencia exagerada.

Con todo, el criterio para trazar esta distinción no se encuentra en el propio nacionalismo; dicho criterio se halla en la conciencia de que la nación tiene un deber que excede al mero deber nacional. Quien considera a la nación como principio supremo, realidad absoluta, juez último, y no reconoce que por encima de los innumerables pueblos existe una autoridad, con o sin nombre, a la que tanto individuos como comunidades deben rendirle cuenta de sí mismos, semejante sujeto no será capaz de determinar, por lo visto, la diferencia, por mucho que lo intente.

Se puede considerar a los pueblos como elementos o como fines en sí mismos, y de ambas maneras también pueden concebirse a sí mismos los pueblos.

En cuanto elementos, los pueblos constituyen las sustancias básicas que construirán a la humanidad, además de ser el único medio por el que se puede edificar una humanidad más homogénea, con más forma y más sentido. Sin embargo, no se pueden comparar tales elementos con los elementos químicos que pueden disolverse en mezclas y volver a separarse. Los elementos espirituales necesariamente deben mantener su esencialidad, ya que de lo contrario pueden diluirse. Pero en cuanto elementos, ellos no se preservan a fa-

vor de ellos mismos, sino para ser utilizados. Un pueblo por completo consciente de su carácter se toma a sí mismo como elemento sin compararse con otros elementos. No se siente superior respecto de los otros, y con eso ve su misión como incomparablemente sublime no porque esta tarea sea más grande que la de otro, sino porque se trata de creación y de misión. No existe una escala de valores para la misión de los pueblos. Ningún pueblo puede hallarse más alto que otro en el escalafón. Dios quiere servirse de un pueblo que creó como herramienta para su trabajo. En este momento de nuestra crisis, un verdadero nacionalismo expresa la genuina autoconciencia de un pueblo y la traduce en acción.

Por otro lado, quien ve en la nación un fin en sí misma, se negará a reconocer que existe una estructura mayor, excepto si se trata de una supremacía de su nación particular que abarca al mundo. Un hombre semejante trata de enfrentarse al presente desgarrado y dividido socavándolo en vez de buscar trascenderlo; de hecho, no se enfrenta cara a cara con su responsabilidad, sino que ve a la nación como juez de sí misma, sin responsabilidad ante nadie. Una interpretación semejante transforma a la nación en un Moloch que devora a los mejores entre los hijos del pueblo.

La ideología nacional, el espíritu del nacionalismo, es fecundo sólo en la medida en que no transforma a la nación en un fin en sí misma y en tanto que recuerda que forma parte de una estructura mayor. En el momento en que una ideología nacional considera a la nación como fin en sí misma, cancela su derecho a vivir y se vuelve estéril.

En nuestro tiempo, cuando el nacionalismo falaz florece, somos testigos del inicio del ocaso de la ideología nacional que tuvo su auge en el siglo XIX y principios del XX. No hace falta decir que la combinación entre este ocaso y una política nacionalista exitosa resulta perfectamente posible. Pero vivimos en una época en que el nacionalismo está por anularse espiritualmente a sí mismo.

Se trata de un momento decisivo, cuya decisión depende de una distinción que habrá que marcar y de cuán tajantemente sea remarcada. Todos somos parte de esto, todos podemos participar en dicha distinción y en la consiguiente decisión.

No hace falta abordar con detalle la aplicación de estas ideas al judaísmo y a su causa. El judaísmo no es sólo una nación. Es una

nación, pero debido a su carácter singular en cuanto comunidad de creyentes, es más que eso. Al igual que cualquier otra nación, el judaísmo tiene su propia idiosincrasia y vitalidad, y por ello está facultado para reclamar derechos y privilegios de nación. Sin embargo, no debemos olvidar que el judaísmo es, a pesar de todo, una *res sui generis*, que en un aspecto existencial excede a la clasificación a la que debería pertenecer.

Un gran acontecimiento plural en la historia de los judíos los formó como pueblo. Me refiero a cuando las tribus judías fueron liberadas de Egipto. Sin embargo, todavía se necesita un enorme cambio interno para que los judíos lleguen a ser una nación. En el transcurso de este cambio interno el concepto de gobierno de Dios adquirió un sentido político definido: el significado de un reino «elegido», donde la autoridad se ejerce en representación de Dios.

Desde el comienzo de la dispersión judía en la diáspora se reveló la singularidad del judaísmo. En otras naciones las fuerzas nacionales constituían la garantía de supervivencia del pueblo. En el judaísmo esta garantía surge de otra fuerza que hace que los judíos sean más que una nación por ser miembros de una comunidad de fe. Desde la Revolución francesa esta relación ha sido cada vez más cuestionada. La religión judía fue arrancada, y ahí se encuentra la raíz de la enfermedad cuyo síntoma es el surgimiento del nacionalismo judío aproximadamente a mediados del siglo XIX. De nuevo este nacionalismo se deslizó más allá de las perspectivas «laicas», y de este modo perdió su destino. Israel únicamente podrá sanarse y sólo alcanzará su bienestar si constituye un nuevo orden que incluya partes orgánicas y partes renovadas, evitando caer en la escisión definitiva entre los conceptos de pueblo y de comunidad de fe.

Una comunidad judía nacional en Palestina –el *desideratum* hacia el que debe encaminarse lógicamente la nacionalidad judía– es una etapa en el proceso de curación. Junto con esto, debemos recordar que durante dos mil años de exilio no anhelaron los judíos la Tierra de Israel como una nación entre las naciones, sino como judaísmo (*res sui generis*) y por motivos e intenciones que no pueden desprenderse únicamente de la categoría de «nación». Este anhelo original se encuentra por encima de todos los disfraces que la nacionalidad judía moderna haya tomado prestados de la nacionalidad moderna occidental. El olvido de su carácter peculiar y la acepta-

ción de eslóganes y frases hechas del nacionalismo que nada tiene que ver con la categoría de «fe», significan asimilación nacional.

La nacionalidad judía, que guarda distancia de semejantes eslóganes y frases hechas, para cuyo espíritu son extraños, se justifica de manera clara y particularmente elevada. Se trata del nacionalismo de un pueblo carente de tierra propia, un pueblo que perdió su territorio. Y ahora, en un golpe de audacia, este nacionalismo pide completar su falta, que le fue revelada con una claridad meridiana sólo cuando su fe fue arrancada de raíz; y solicita recobrar la vida santa que le es propia.

Aquí debería surgir la pregunta de qué tiene que ver todo esto con la idea de Israel como pueblo elegido. La idea de la elección no indica un sentimiento de superioridad, sino la percepción de un destino. Esta idea no surge de la comparación con otros, sino por una devoción concentrada en la tarea, una tarea que moldeó al pueblo como nación cuando trató de cumplirla en su pasado lejano. Los profetas formularon esta tarea, pero nunca dejaron de expresar su reticencia: si en lugar de tratar de ser merecedores de la elección hacéis alarde de ella, si en lugar de obedecer a la elección en cuanto imperativo la transformáis en algo estático y anquilosado, al final la elección os será negada.

¿Qué papel desempeña actualmente el nacionalismo judío? Nosotros –y con esto me refiero al grupo de personas al que pertenezco desde mi juventud, el mismo grupo que intentó y seguirá intentando lo que le ha sido encomendado en cuanto a la educación del pueblo– convocamos al pueblo a retornar y no renegar, a curarse y a no autojustificarse. Equipamos al nacionalismo judío con un arma que no forjamos, con la conciencia de una historia única, de una situación única, de un deber único, que sólo pueden ser concebidos desde un punto de vista que desborda el nacionalismo, una conciencia que, si se toma en serio, debe apuntar hacia la esfera supranacional.

Por esta vía esperábamos salvar la nacionalidad judía del error de transformar al pueblo en un ídolo. No lo logramos. El nacionalismo judío está interesado generalmente en volverse «un pueblo como todos los pueblos», acreditarse ante el mundo sin afirmar el poder recíproco del mundo. El nacionalismo judío también se doblegó frecuentemente ante la ilusión que consiste en tomar la parte del horizonte que percibe desde su lugar como la totalidad del cielo. Él también es culpable de haber ofendido las palabras de las mismas tablas de la ley impuestas sobre todas las naciones: cualquier soberanía se vuelve falsa y vacía si cuando se encuentra en una lucha por el poder, deja de ser súbdito del Soberano del mundo, que es el Soberano de mi adversario y el Soberano de mis enemigos tanto como mío. El nacionalismo judío olvida elevar la mirada de las nulas aguas del «egoísmo saludable» hacia el Señor que hizo subir «a Israel… de la tierra de Egipto y a los filisteos de Creta y a los arameos de Quir» (Amós 9, 7).

El nacionalismo judío funda su ideología espuria en una teoría nacional «formal», de la que hay que dar cuenta en este momento crítico. Esta teoría se justifica al negar que la aceptación de ciertos principios por un pueblo deba ser el criterio de pertenencia a ese pueblo. Tiene razón cuando sostiene que semejante criterio debe surgir de características formales comunes, tales como la lengua y la cultura. Pero la teoría no se justifica al negar a estos principios un sentido normativo central, al renegar de la tarea relacionada con estos principios, una misión que le fue impuesta desde tiempos inmemoriales y a la que está ligada la vida interna del pueblo, y con ella también su vida externa.

Esta misión, repito, no es definible, pero puede percibirse, señalarse y presentarse. Aquellos que apoyan esa «reforma» religiosa –que por la peor desgracia de todas las del periodo de la emancipación, se volvió el sustituto de la reparación (*Tikun*) del judaísmo que nunca llegó–, en verdad hicieron todo lo posible para minarla cuando trataron de encerrarla en un concepto. Negar la posición central de dicha misión con un fundamento semejante equivale a arrojar el bebé junto con el agua de la bañera. La misión supranacional de la nación judía sólo se cumplirá debidamente si la vida nacional es reconquistada bajo su égida. El nacionalismo formal desconoce que la nación esté basada en dicha misión supranacional y condicionada por ella. Este nacionalismo formal se desarrolla con una conciencia excesiva y se atreve a romper las relaciones de la nación con el mundo para aislarla; este mismo nacionalismo proclama que la nación es fin en sí misma, sin comprender que ella es sólo un elemento. En todo esto, el nacionalismo formal manifiesta un egoísmo grupal que niega la responsabilidad.

A la luz de estos hechos, es cierto que en el seno del movimiento nacional se llevaron a cabo esfuerzos para limitar la expansión del egoísmo grupal desde fuera y volverlo más humano desde principios sociales o morales abstractos, en lugar de hacerlo sobre la base del carácter del pueblo mismo. Sin embargo, el destino de todos estos esfuerzos es el fracaso. Una fundación para quien la nación es un fin en sí misma, no deja espacio a reclamos éticos supranacionales, porque no permite a la nación actuar por un verdadero sentido de responsabilidad supranacional. Si desde la profundidad de la fe, que es un asunto decisivo en la limitación de la acción nacional, se escamotea el contenido de la fe, entonces una ética inorgánica no podrá llenar el espacio, y el vacío persistirá hasta el día del arrepentimiento (*Tshuvá*).

Quienes nos dirigimos a ustedes, estamos abatidos por la profunda preocupación de que este arrepentimiento llegue tarde. La crisis nacional en el judaísmo se corresponde, tal vez en exceso, con el patrón de crisis nacional de la historia mundial contemporánea. En nuestro caso, de una forma más clara que en los otros, la decisión entre vida y muerte asumió la forma de la decisión entre nacionalismo legítimo y nacionalismo arbitrario.

5

PROPUESTA DE UNA RESOLUCIÓN SOBRE LA CUESTIÓN ÁRABE (septiembre de 1921)

En el XII Congreso sionista, le fue encomendado a Buber pronunciar el discurso político central de su partido *Hitajdut*. Dicho discurso esbozaba las prioridades del movimiento sionista en aquel momento según la perspectiva del partido; además, proponía al Congreso que adoptara la resolución por la que el movimiento sionista se comprometía a tener una postura favorable respecto de las aspiraciones nacionales árabes. La cuestión árabe preocupaba sobremanera a *Hitajdut*, especialmente a su partido madre israelí, *Hapo'el Hatza'ir*[1]. La enemistad de las masas árabes y el dolor y la sospecha explícitos que la alimentaban, representaban un grave reto ideológico y moral para *Hapo'el Hatza'ir*, por ser el partido que marcaba los aspectos morales del socialismo y que expresaba un sentimiento populista con relación a las clases bajas. Más aún, *Hitajdut* buscaba apaciguar a los árabes, ya que se había impuesto la meta de asentarse entre ellos, en las regiones rurales de Palestina. Después de los acontecimientos de mayo de 1921, cuya gravedad y violencia superaron en mucho a las anteriores irrupciones de odio, la pacificación con los árabes era vista por *Hitajdut* como más necesaria que nunca[2]. A pesar de que dominaban diversas ideas respecto de las expectativas de realización de este objetivo y de los medios requeridos para tal fin[3], se incrementó en las filas de *Hitajdut*, tanto en el *Yishuv* como en la diáspora, la conciencia de no conside-

1. Y. Schapira, *Hapo'el Hatza'ir*, «La idea y su realización» (en hebreo, *Hapo'el Hatza'ir: ra'ayon vemimushó*), Ayanot, Tel Aviv 1967, 337-358.

2. *Ibid.* Sin embargo ésta no era la idea dominante en el movimiento sionista. En reacción a las revueltas árabes de mayo de 1921, se subrayó la necesidad de alentar a los árabes «moderados» y fortalecer la autodefensa judía. La cúpula sionista, especialmente en el *Yishuv*, no estaba dispuesta a «entrar en un debate sobre la pregunta de a qué temas principales… habría que renunciar en la búsqueda de la paz con los árabes» (N. Cohen, *Palestine Jewry and the Arab Question*, 105).

3. Y. Schapira, *Hapo'el Hatza'ir*, 358.

rar en principio la resistencia árabe como conspiración de la clase de los *efendis*, sino como expresión de un movimiento nacional genuino y poderoso. Buber compartía este cambio en la valoración de la situación.

El discurso de Buber –parte del cual podrá leerse a continuación– reflejaba fielmente la ideología de *Hapo'el Hatza'ir* en aquel momento. *Hapo'el Hatza'ir*, fundado en Israel en 1905, rechazaba la línea política de Herzl, según la cual era preciso conseguir Palestina por los medios de la diplomacia y la *Realpolitik*. Así, el partido abogaba por la inmigración inmediata de contingentes de pioneros sionistas al país de sus antepasados y por la construcción progresiva de las instituciones y de la vida cultural de la comunidad de los obreros judíos que vendrían a instalarse. El partido predicaba el ideal del trabajo, un trabajo sin explotación, de carácter físico, principalmente agrícola, y veía en él la base moral para la rehabilitación de la nación judía. El ideal del trabajo propio cobró una expresión sólida en A. D. Gordon (1856-1922), filósofo del *ethos* de los pioneros, para quien el trabajo propio era un valor moral y espiritual absoluto. Según Gordon, el retorno a la Tierra de Israel transformaría a los judíos en un pueblo-humano (*'am-adam*), que realiza la humanidad, es decir, un pueblo orientado sólo por imperativos morales en sus relaciones con otros pueblos, tal como el individuo debe ser orientado en sus relaciones con los demás seres humanos. No solamente el individuo fue creado a imagen de Dios, sino también el pueblo. Este pensador veía en la relación de los judíos con los árabes la prueba decisiva del judaísmo en cuanto *pueblo-humano*: «Nuestra relación con los árabes debe ser humana; pero una relación de heroísmo humano, que sabe comportarse con elevados valores aun cuando la relación de la otra parte no sea en absoluto la deseada. En ningún sentido se trata de una relación de debilidad humana, que sólo atesora los pequeños valores, la estupidez y la vileza»[4].

Buber, que se afilió a la rama alemana de *Hapo'el Hatza'ir* en 1919, reconocía la gran afinidad existente entre las enseñanzas del partido, tal como fueron expresadas por A. D. Gordon, y su teoría[5]. Cuando fue convocado para pronunciar un discurso en nombre del partido, lo hizo a corazón abierto[6]. La propuesta de resolución que entregó sobre la cuestión árabe era la del partido; sin embargo, la redacción pertenece al propio Buber[7].

4. A. D. Gordon, *Mivajutz* («Desde fuera», 1919), en *Obras reunidas*: I. *La nación y el trabajo*, edición de S. H. Bergman y E. Shojat, Jerusalem 1952, 480.

5. Buber resumió su ensayo sobre la idea de Sión en un capítulo sobre A. D. Gordon. Cf. M. Buber, *Bein 'am leartzo: 'Ikarei toldotav shel ra'ayon* («Entre un pueblo y su tierra: principios de la historia de una idea»), 169-178.

6. Cf. Martin Buber, *Briefwechsel* II, 79-85.

7. Robert Weltsch, que invitó a Buber en nombre del comité central de *Hitajdut* para presentar la propuesta de resolución del partido sobre la cuestión árabe, le entregó un borrador para que lo estudiara. *Ibid.*, II, 873. La propuesta de Weltsch, que se encuentra en el archivo Buber de Jerusalén, aparece en S. L. Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine*, Shikmona Publishers, Haifa 1970, 43-44, n. 35.

Propuesta de una resolución sobre la cuestión árabe

[...] Y en cuanto a la segunda parte de nuestra política, ya que no podemos permitirnos considerar únicamente a Europa, está el problema árabe. ¿Qué debe hacerse en este terreno para asegurar el mínimo que necesitamos? La consecuencia lógica inmediata de la Declaración Balfour debió haber sido una negociación con la población no judía que habita en Palestina. Si, desafortunadamente, no se ocuparon antes de esto, debieron iniciar tal negociación lo antes posible. No subestimo las enormes dificultades; tampoco soy un devoto del eslogan «Negociación con los pueblos y no con los estados». Sé lo difícil que resulta llevar a cabo negociaciones con los pueblos que aún no tienen el estatus de naciones y todavía les falta representación legal. ¡Y cuánto más con el pueblo árabe! Sin embargo, sería necesario hacer algo que no se hizo. No me refiero, ciertamente, a entablar alguna que otra negociación con algún que otro notable árabe. En efecto, para negociar con éxito son necesarias dos condiciones previas. La primera: el inicio muy bien programado de una empresa de asentamiento real a gran escala, visible para todo el mundo; y la segunda: tener un programa económico y político claro, realista, que pueda servir de base para estas negociaciones. Me parece que ambas precondiciones faltaron.

La situación actual resulta, en este sentido, extremadamente difícil y nos reclama conciencia y decisión. Con todo, no debemos tomar conciencia y decidir basándonos en la situación presente, sino desde un análisis histórico y una investigación de la realidad permanente de la vida de los pueblos del Cercano Oriente, sus aspiraciones y movimientos, que son merecedores de la simpatía de nuestra nación en la medida en que emanan de una voluntad de vivir pura, sincera y justa. Para presentar ante el mundo la política a la que me refiero, aun en esta hora tardía, debemos proclamar con más claridad ante el mundo entero cuál es nuestra intención y cuál nuestra voluntad. Quien tiene la voluntad de escuchar, prestará oído a lo dicho; nosotros, de todos modos, queremos proclamarlo en voz alta y con claridad en la medida de lo posible. Y tanto si pres-

tan atención como si no, nuestra palabra permanecerá. Por ello, me encuentro aquí para proponer al final de mi discurso, en nombre del grupo que represento –o sea, la unión (*Hitajdut*) de *Hapo'el Hatza'ir* y *Tzeirei Tzión*–, la siguiente declaración en forma de proclama, con la esperanza de que sea aceptada por el Congreso en este mismo espíritu y sin reservas:

En esta hora, en la que por primera vez después de ocho años de separación se volvieron a reunir representantes del pueblo judío con conciencia nacional, declaramos nuevamente ante las naciones de Oriente y Occidente que el núcleo fuerte del pueblo judío determinó retornar a su antigua patria y construir en ella una nueva vida, una vida independiente fundada en el trabajo, que va a desarrollarse y perdurar como uno de los elementos orgánicos de una nueva humanidad. Ningún gobierno terrenal puede alterar la firmeza de nuestra decisión, que se alimenta de la vida y de la muerte de las generaciones de pioneros. Todo acto violento cometido contra nosotros por causa de esta decisión marca con un sello de sangre la carta de nuestra voluntad nacional.

No obstante, nuestra voluntad nacional no se dirige contra ninguna nación. El pueblo judío, que desde hace dos mil años es una minoría perseguida en todos los países, al incorporarse de nuevo en la historia mundial como responsable de su propio destino, aborrece los métodos de nacionalismo despótico del que él mismo fue víctima durante tanto tiempo. Aspiramos a retornar a la Tierra de Israel, a la que estamos ligados por eternos lazos históricos y espirituales, no para suprimir o dominar a otro pueblo; el territorio, cuya población es tan pequeña y dispersa, será suficiente para nosotros y para los habitantes que ahora viven allí, especialmente si adoptamos métodos intensivos y sistemáticos de cultivo.

Nuestro retorno a la Tierra de Israel, que se realizará bajo la forma de una inmigración creciente, no tiene la intención de minar los derechos de nadie. Teniendo como base un pacto justo con los pueblos árabes, queremos crear en esta tierra compartida una comunidad económica y cultural floreciente, cuyo progreso asegure a cada uno de estos pueblos un desarrollo autónomo sin inconvenientes. Nuestro asentamiento, cuya intención exclusiva es la salvación de nuestro pueblo y su renovación, no tiene por objeto la explotación capitalista del territorio y no sirve a ningún objetivo imperialista; su

esencia es el trabajo creativo de seres libres sobre un territorio común. Este carácter social de nuestra idea nacional es la poderosa garantía de nuestra seguridad, de que entre nosotros y el pueblo árabe trabajador se revelará una solidaridad profunda y permanente de verdaderos intereses comunes que superará todas las contradicciones que son fruto de nuestro enloquecido tiempo. Como reconocimiento de esta relación, los hijos de ambos pueblos se respetarán mutuamente y cada uno buscará el bien de su prójimo tanto en la vida pública como en la privada. Sólo entonces ambos pueblos protagonizarán un nuevo y glorioso encuentro histórico.

6

RESOLUCIÓN DEL XII CONGRESO SIONISTA RESPECTO A LA CUESTIÓN ÁRABE (septiembre 1921)

Antes de pasar al Congreso para ser votada, la propuesta buberiana para la resolución de la cuestión árabe fue debatida en el comité de cara a elaborar su redacción final. Allí suscitó una fuerte oposición; tras un ardiente debate y distintas acomodaciones políticas fue plasmada de tal forma que tenía muy poco en común con la propuesta original. Profundamente decepcionado, Buber sostenía que la proposición aceptada castraba completamente la intención principal de su propuesta. Asimismo afirmaba que las expresiones acuñadas, aunque sonaban bien, carecían de contenido y estaban destinadas a servir sólo como un «gesto táctico», para compensar a quienes sostenían que el sionismo era hostil para con los árabes[1]. Buber sostenía que en dicha propuesta no había ningún compromiso sincero para impulsar un acuerdo con los árabes. No en vano, el llamamiento a la paz incluido en la propuesta de acuerdo estaba acompañado de expresiones de disgusto e irritación. Mientras que la propuesta de Buber se iniciaba con un tono positivo, esta proposición de acuerdo comienza expresando enojo. Resulta significativo que el tono buberiano, que ponía el acento en el aspecto moral del sionismo y la visión de su «nuevo humanismo», haya desaparecido de la versión final aprobada. También se ha omitido la relación al colectivo judío como «minoría perseguida» y los párrafos relativos a la postura férrea del sionismo contra un «nacionalismo despótico», imperialista y de explotación capitalista. Además, la garantía que Buber propuso sobre

1. Cf. R. Weltsch, *Nachwort*, en H. Kohn, *Martin Buber, sein Werk und seine Zeit*, Joseph Melzer, Köln ²1961, 435. En vísperas del XII Congreso regresó sir Herbert Samuel, el alto comisionado de Palestina, y presionó en la Confederación Sionista para tomar iniciativas positivas que ofrecieran signos a los árabes de que «el éxito del sionismo será para su bien y no les ocasionará destrucción», y así salir con una declaración oficial que reiterase la promesa a los árabes de que esa es la intención de la actividad sionista de asentamientos. Cf. N. Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question, 1917-1925*, London 1978, 114ss.

los árabes en cuanto a su desarrollo independiente y autónomo, fue empañada por la turbia expresión «desarrollo nacional sin impedimentos». Por último, mientras que la propuesta de Buber estaba transida por una clara visión de paz y fraternidad entre judíos y árabes, la resolución adoptada por la Comisión recuerda a los árabes que la Declaración Balfour no admite discusión. Se puede agregar que la propuesta de acuerdo no tiene en cuenta el programa político y económico concreto que hay que presentar a los árabes como base para lograr una «honorable entente».

Resolución del XII Congreso respecto a la cuestión árabe

Con aflicción y amargura supo el pueblo judío acerca de los acontecimientos que tuvieron lugar últimamente en Palestina. El odio de los pocos habitantes árabes que nos asaltaron a través de instigadores insensatos y que se expresó con hechos sangrientos, no debilitará nuestros pasos ni nuestra decisión de construir el Hogar nacional judío, como tampoco nuestro deseo de compartir con el pueblo árabe una vida de paz y respeto mutuo, y junto a ellos, hombro con hombro, transformar nuestro hábitat común en una patria floreciente, cuya mejora asegure a todos sus pueblos un desarrollo nacional sin impedimentos. Ambos pueblos, hermanos e hijos de Sem, que en una época estuvieron unidos por el lazo de una cultura común, comprenderán también la necesidad de unir sus intereses vitales en una misma empresa.

El XII Congreso exige de su ejecutivo redoblar los esfuerzos para llegar a un acuerdo pleno con el pueblo árabe sobre la base de esta declaración y en estricto acuerdo con la Declaración Balfour. El Congreso declara enfáticamente que el desarrollo del asentamiento judío no infringirá los derechos del pueblo árabe trabajador.

7

NOTAS DEL CONGRESO CONCERNIENTES A LA POLÍTICA SIONISTA (octubre de 1921)

Buber defendió su propuesta sobre la cuestión árabe con entusiasmo y profunda convicción[1], mas –como ya vimos– su lucha fue en vano. Las necesidades políticas del partido exigían un acuerdo. Buber, por supuesto, reconocía este hecho de la vida política, pero insistía en que no afectase a los principios. En la comisión de redacción de su propuesta participaron muchas personas que él respetaba y con quienes compartía su cosmovisión. El hecho de que esta comisión considerara que era preferible un acuerdo político sobre los principios consternó sobremanera a Buber. Su reacción fue muy lejos. Dio la espalda a la política partidaria y a aquellos marcos de negociación que con frecuencia diluyen los principios o incluso, en el peor de los casos, se desentienden por completo de ellos[2].

1. Cf. A. E. Simon, *Kav hajltum: leumiut, tzionut vehasijsuj israeli aravi bemajshavato shel Martin Buber* («Línea de demarcación: nacionalismo, sionismo y el conflicto israelí-árabe en el pensamiento de Martin Buber»), Centro de estudios árabes, Guiv'at Javiva 1973, 26.

2. Veintidós años después de ese mismo congreso en Karlsbad, Buber escribió sus memorias de esa breve pero decisiva experiencia de intrigas políticas partidistas: «Hace muchos años, en el Congreso sionista donde luché a favor de una alianza judeo-árabe, tuve una experiencia que me impactó hasta el punto de determinar el futuro de mi vida. Había redactado una propuesta de resolución que ponía el acento en la comunidad de intereses entre ambos pueblos, que señalaba el camino de la cooperación, el único que conducirá a la redención de la Tierra de Israel y a la salvación de ambos pueblos. Antes de que dicha resolución fuera entregada al Congreso para ser aceptada, pasó a un comité de redacción, cuya tarea era elaborar la versión final. Yo participé en esa comisión. Entonces ocurrió algo que para todo político profesional resulta habitual y simple, pero que a mí me horrorizó hasta el punto de que hasta hoy no he podido liberarme de aquella sensación. En el comité de redacción, compuesto en gran parte por viejos amigos míos, se propuso una pequeña enmienda, y otra, y otra más. Cada una de ellas aparentemente no tenía un peso decisivo, y todas fueron tan fundamentadas que había que ordenar la resolución de tal manera que fuera bien vista por el Congreso. De vez en cuando escuchaba las palabras: '¿Acaso quieres sólo manifestarte, o más bien deseas que el Congreso acepte el principio de cooperación judeo-árabe, haga suyo este interés y luche para defenderlo? Si quieres tal cosa, debes aceptar estos pequeños cambios'. Es evidente que yo no tenía sólo la intención de manifestarme, sino que pretendía producir un cambio en la postura del movimiento sionista sobre la cuestión árabe; por eso, siempre defendí la versión que propuse, mas también busqué el acuerdo y cedí cada vez que la propuesta de resolución dependía de mi concesión. Cuando el comité de redacción finalizó su labor y me trajeron la versión acordada en limpio al hotel, me encontré con una hilera de bellas y convincentes oraciones, pero el vigor y la fuerza de mi reclamo original estaban ausentes. Lo acepté y di noticia de mi acuerdo para presentar la propuesta ante el Congreso. Me conformé con explicar y aclarar oralmente antes de la decisión y la votación, el *cambio de orientación básico* al que me refería con la propuesta de la resolución. No obstante, sentí que mi papel como 'político', esto es, como hombre que participa en la actividad política de un grupo, podía darse por terminado. Había empezado el asunto y debía llevarlo a cabo; sin embargo, decidí no empezar nada nuevo, donde otra vez tuviese que elegir entre la verdad y la realización. De ahí en adelante debía renunciar a las 'resoluciones' y contentarme con 'presentaciones orales'».

Esta nota fue entregada a Yehuda L. Magnes, quien encarnaba el espíritu del movimiento *Ijud*, una organización que tenía por objeto buscar la paz entre judíos y árabes y que sirvió de marco principal para la amplia actividad política de Buber en sus últimos días (cf. parágrafos 25-27 en lo que sigue). En el párrafo final que cierra la nota, Buber expresaba un profundo agradecimiento a Magnes y a *Ijud* por haber renovado su fe en que la «actividad política no debe sacrificar la verdad» (M. Buber, *Haemet vehateshu'ah* [«La verdad y la salvación»]: Be'ayot 5-6 [julio 1947] 189). Los infatigables intentos de Magnes de insuflarle una dimensión «profética» a la política sionista, principalmente con relación a la cuestión árabe, se encuentran ampliamente documentados en Arthur A. Goren (ed.), *Dissenter in Zion From the Writings of Judah L. Magnes*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

A pesar de haberse retirado de la actividad política de partido, Buber siguió muy involucrado en los asuntos del movimiento sionista. Al final del XII Congreso, Buber compartió con los lectores del periódico *Der Jude* sus reflexiones críticas. Desde la perspectiva de los debates del Congreso sobre la política sionista, Buber ponderó la consecuencia de la entrada del sionismo en la política mundial bajo la égida de la Declaración Balfour y el Mandato británico. Él lamentaba esta evolución de las cosas, pero reconoció que la suerte estaba echada y que no había otra alternativa más que aceptar el Mandato británico como oportunidad para construir el Hogar nacional judío en Palestina. Buber alertaba contra el «entusiasmo» que podría sobrevenir sobre «nosotros los sionistas» en relación a una visión ingenua de los intereses imperialistas primarios de los británicos. No puede permitirse que gestos de buena voluntad para con el pueblo judío y la reorganización del imperio británico en Estados miembros que gozan de autogobierno en asuntos internos, oculten a los sionistas el hecho elemental de que la política del gobierno británico sigue siendo principalmente la política de un imperio que sirve a sus propios intereses. En

cuanto factor imperialista en Oriente Medio, Gran Bretaña estaba destinada a chocar con el incipiente nacionalismo árabe. Sería una imprudencia, por lo menos, que el movimiento sionista apareciera como agente o aliado del Gobierno británico. La amistad y comprensión árabes son más importantes y necesarias que un pretendido «respaldo» de las grandes potencias en la cuestión del asentamiento judío en Palestina.

Notas del Congreso concernientes a la política sionista

[...] No podemos permitirnos renunciar a nuestra posición históricamente determinada, suprapartidista, por causa de una concatenación pasajera de acontecimientos; no debemos confundir nuestra aspiración con la de extraños; es decir, si bien debemos expresar nuestro acuerdo con el Mandato de Inglaterra, nunca tenemos que insistir en declararnos sus aliados incondicionales, ni ser considerados como tales para siempre.

[...] En la Tierra [de Israel] ya se encuentra una población no judía, sin cuyo asentimiento, expreso o tácito, todos los acuerdos con una tercera parte corren el riesgo de encontrarse con severas dificultades para su realización. Por eso tenemos la obligación de iniciar inmediatamente negociaciones directas sobre este asunto desde una base económico-social; y en la medida en que esto depende del pueblo que constituye la mayoría decisiva de esta población, también desde una base político-económica.

[...] En lo que respecta a la opinión pública, no hay manera mejor de conocer la tendencia política que a partir de las expresiones públicas de grandes personalidades. Sin embargo, la llamada «opinión pública», a saber, el pueblo que habla, frecuentemente es la última en tener conciencia de esas tendencias, a pesar de que el pueblo mudo es a menudo el primero en sentirla. La tendencia política no es otra cosa más que el cambio que acontece –no públicamente– en los sistemas requeridos para la existencia, el fortalecimiento y la expansión del Estado, cuando empieza a demostrarse que ya no se puede confiar en los antiguos sistemas («el pueblo mudo» a menudo lo percibe primero, pero no tiene la posibilidad de dar cuenta de eso). En ese momento debe advenir un cambio; si no, el Estado corre el riesgo de ser limitado, debilitado e incluso destruido. En general, el asunto toca cuestiones especiales de política exterior o interior: detalles constitucionales, postura respecto de un Estado vecino y cosas por el estilo. Con todo, en momentos excepcionales, en tiempos de crisis, la tendencia política toca una gran parte de las funciones del Estado y se extiende fácilmente a otros ámbitos, hasta abarcar a veces la vida del Estado en su totalidad. El cambio en los sistemas del Estado provoca un cambio del carácter del mismo Estado. Inglaterra se encuentra ahora en un momento así. De todos los Estados europeos es el más apto para cambiar, el más adaptable; dispone de la mayor capacidad para alterar sus posiciones en el momento correcto y, por ello, es el mejor preparado para resistir cualquier oposición. Me sorprende mucho que nuestros representantes no sólo fueran ciegos respecto de esta realidad, sino que tampoco ahora estén dispuestos a verla claramente; y cuando no pueden sino percibirlo, entonces no reconocen su importancia. Cuando en una reunión del comité político del Congreso llamé sobre esto la atención a la persona designada, o sea, que el cambio iniciado en los métodos del imperialismo inglés es la causa profunda de las conocidas fricciones, respondió que no tuvo conciencia de nada de eso, ni tampoco pudo percibirlo entre los funcionarios oficiales y ni siquiera lo había captado en el seno de la opinión pública. A menudo en la historia se han registrado casos de miopía de este tipo y nunca tuvieron resultados benéficos.

El cambio que inició en los métodos el imperialismo inglés es, aparte de la revolución bolchevique, el mayor acontecimiento en la historia mundial contemporánea. Comenzó en la política interior y concluyó en la política exterior. Su origen se encuentra en tratar de evitar el colapso del imperio; su esencia, en fortalecer la existencia del imperio a causa del debilitamiento de las relaciones entre sus partes, es decir, *una descentralización administrada centralmente* para mantener el imperio. Este cambio, que como toda nueva tendencia política fue censurado como «ideología», de entrada se arraigó en los círculos que defendían el principio de la «Round Table». Con el comienzo de la reforma constitucional en la India, el cambio dio muestras de su valor real a gran escala política, siendo fruto del mismo la conferencia *Dominion*. Y es este mismo cambio el que propicia hoy la negociación con Irlanda, cuya predicción cualquier lector de periódicos en 1920 hubiese considerado una locura. Este

cambio afecta a las relaciones de las partes del imperio entre sí y también las de ellas con el imperio. Este cambio influirá crecientemente en la relación del imperio con aquellos países que se encuentran bajo la influencia de Inglaterra sin formar parte de ella. Determinará cada vez más los lazos del imperio hacia todos esos pueblos a los que por cualquier medio anhela atraer o acercar a su círculo de influencia. Este cambio determinará progresivamente el estatus del «problema árabe» en la política mundial.

8

LUCES FUGACES
(abril de 1922)

En enero de 1922, Ramsay MacDonald (1866-1937) visitó Palestina. Era por aquel entonces el líder del partido laborista británico (y en 1924 se convertiría en jefe de gobierno del primer gabinete laborista de Gran Bretaña). De regreso a Inglaterra, dictó numerosas conferencias sobre su visita. El siguiente artículo, publicado en *Der Jude* en abril de 1922, es la respuesta de Buber a un informe sobre uno de los discursos de MacDonald, en el que relataba lo que escuchó de las autoridades del Mandato británico en Palestina acerca de que el gobierno de Gran Bretaña pactó durante la Primera Guerra Mundial varios acuerdos secretos y contradictorios en Oriente Medio. Buber sostenía que tal hallazgo demostraba el plan imperialista británico en Palestina. Si los sionistas imaginan que el gobierno laborista verá de otro modo los intereses británicos en Palestina –continuaba Buber–, se engañan. Por otro lado, el gobierno que conforme el partido laborista tenderá, sin duda, a apresurar la política de descentralización del gobierno imperial para favorecer la autorregulación de sus colonias y territorios. Buber citaba al coronel Josiah C. Wedgewood (1872-1943), miembro de la dirección del partido laborista, amigo entusiasta del movimiento sionista, quien aseguraba que sin duda en ese sentido iría la política del gobierno laborista con respecto a Palestina. Según Buber, este pronóstico, así como la necesidad que se desprende de él de una cooperación entre judíos y árabes en un gobierno común en Palestina, ofrecen una oportunidad renovada para un entendimiento y una alianza política entre judíos y árabes.

Luces fugaces

Ramsay MacDonald, «a representative man» del movimiento obrero inglés, pronunció a su regreso de Palestina un discurso en su distrito electoral. Dijo: «Me hicieron saber en Palestina que, du-

rante la guerra, nuestro gobierno había encargado al anterior Alto Comisionado comunicar a los árabes que crearíamos un Estado árabe si ellos nos apoyaban en la guerra... Al mismo tiempo, prometimos darle esa tierra a los judíos como Hogar nacional y facilitarles por todos los medios la inmigración, hasta que por fin los judíos sean mayoría en Palestina. Simultáneamente, pactamos un tercer acuerdo con Francia según el cual Inglaterra y Francia se repartirían Siria, Palestina y Mesopotamia. De este modo, nos embarcamos en tres compromisos contradictorios entre sí; y en tales circunstancias nuestro Alto Comisionado debe esforzarse por guardar nuestro honor, respeto y autoridad».

Los detalles mencionados por MacDonald (suponiendo que su discurso ha sido transmitido fielmente) resultan en cierta medida imprecisos... Si bien las imprecisiones de sus palabras no le restan valor, afirman el siguiente hecho: se trata de decisiones tomadas dentro de una política de guerra, que se lleva a cabo de manera apresurada, desentendiéndose de propuestas alternativas y que necesariamente se enmaraña en una red de contradicciones. Tales contradicciones deben ser resueltas por una política de paz, que con su tradicional elasticidad estaría abierta a varias alternativas. A buen seguro, esta política de paz no va a superar las contradicciones, sino que simplemente actuará como si no existiesen.

Asimismo, el cuadro se completará sólo si entendemos que junto a aquellos representantes del gobierno que están encargados de cumplir un compromiso con los diversos intereses –una tarea que la política gubernamental volvió mucho más difícil pero que quieren llevar a cabo– también existen representantes oficiales y no oficiales del poder británico a quienes no les entusiasma la honorable obligación de encontrar un acuerdo entre los distintos interlocutores de la población de Palestina, sino que prefieren el astuto principio «Divide et impera». Y tal vez éstos se entusiasman también con la táctica, que experimentaron a su vez otras naciones, de «dirigir el enojo hacia los judíos». «Me temo –dijo MacDonald en Palestina– que algunos círculos están muy interesados en promover un enfrentamiento entre árabes y judíos».

No obstante, ¿cuál entendían las personalidades del partido laborista que era el camino a seguir con respecto a esta tierra? No se les ocurre, así como no se le ocurre a ninguno de los políticos ingleses serios, renunciar a Palestina (las palabras de algunos de los antisionistas en esta dirección son pura estrategia). Ellos reconocen el gran valor que tiene este territorio, tanto estratégico como económico-político, desde el punto de vista del imperio, así como también para el comercio, y aspirarán a cuidar ese valor. Sin embargo, es evidente que intentan concretar la tendencia descentralizadora, que gradualmente se volvió dominante en el movimiento de la Mancomunidad Británica de las Naciones (*Commonwealth*), en su máxima expresión, y reemplazar el imperialismo coercitivo por un imperialismo de acuerdo y cooperación. Si el partido laborista llega al gobierno, va a permitir a la India seguir los pasos de Irlanda y Egipto... Y, como dijo el coronel Wedgewood, aspirará a «favorecer en Palestina una base de autogobierno lo antes posible». «Lo antes posible»; pero ¿cuándo va a ser posible? Podemos presumir que la opinión del partido laborista remite a cuando sea posible un acuerdo viable, completo y honorable entre los intereses del pueblo judío y árabe. Sin embargo, si estamos interesados en allanarle el camino a este acuerdo a la mayor brevedad posible, me parece que ahora, después de todas las oportunidades que perdimos, ha llegado nuevamente el momento adecuado para intentarlo de manera honrosa y hasta con alguna posibilidad de éxito.

9

PREGUNTAS Y RESPUESTAS EN TORNO A LA POLÍTICA SIONISTA (septiembre de 1922)

Después de la debacle del XII Congreso sionista, Buber se fue convenciendo de que la dependencia de la *Realpolitik* expresada por los dirigentes sionistas se derivaba de vivir en la diáspora. Buber llegó a la conclusión de que el sionismo debía desprenderse de esta perspectiva, en la que los judíos –por razones obvias– se sienten agradecidos a las potencias europeas, y reflejar sus objetivos políticos solamente en términos realistas hacia la Tierra de Israel. Un sionismo arraigado en la Tierra de Israel, que trabaje su tierra con amor y devoción, se verá necesariamente confrontado con la realidad entera de ese país, la cual alberga una población local árabe que, al igual que la población judía, aspira a la dignidad nacional y a la independencia. Oponiéndose al sionismo *político* de la diáspora, Buber hizo un llamamiento a un sionismo concentrado en la Tierra de Israel, conocedor de la realidad que impera allí, es decir, un sionismo realista, *Wirklichkeitszionismus*[1]. La primera vez dirigió su requerimiento a una nueva orientación de la política sionista bajo la forma de una lista de preguntas y respuestas, que fue publicada en septiembre de 1922 en *Der Jude*. Por aquel entonces Buber estaba corrigiendo las pruebas de su obra maestra de filosofía religiosa, *Yo y tú*, publicada en diciembre del mismo año.

Preguntas y respuestas

Pregunta: Usted dice que no debemos confiar en la política de los estados europeos. Pero ellos determinan nuestro destino en la Tierra de Israel, nos sometamos a ellos o no. Dice que debemos

1. H. Kohn, *Martin Buber, sein Werk und Seine Zeit*, Joseph Melzer, Köln ²1966, 131.

aliarnos con Oriente y participar activamente en su renacimiento. Sin embargo, Oriente no tiene ninguna voluntad de aliarse con nosotros. ¿Cuál es la política positiva que propone usted?

Respuesta: Una política de esta Tierra [o sea, centrada en la *Tierra* de Israel].

Pregunta: ¿Qué significa eso?

Respuesta: Dirigir todos nuestros esfuerzos, hasta donde alcancen nuestras fuerzas, a la construcción del país. No sólo forjar la nación en esta Tierra ni solamente en la medida en que es necesario para el éxito de la nación, sino construir la Tierra para sí misma. Si lo logramos, seremos inmunes ante la política de los estados europeos; apareceremos ante Oriente como los pioneros irremplazables de su renacimiento, verdaderos pioneros dignos de confianza, envidiables. Mas hay que advertir que no se trata simplemente de disimular nuestro *sacro egoismo* bajo el disfraz de la política –hoy ninguna máscara engaña a nadie–, sino de contener nuestro egoísmo y subordinarlo a una política de esta Tierra. Digo «política de esta Tierra», pero quiero decirlo más sinceramente el amor a esta Tierra.

Pregunta: ¿Y si a pesar de esto, de todo esto, al cumplir nuestra misión en esta Tierra, los árabes son mayoría y nos roban el fruto de nuestro trabajo?

Respuesta: ¡Hombre de poca fe! Dios no firma documentos. Sin embargo, bendito sea el hombre que se da a Dios sin pagaré de por medio.

10

BRITH SHALOM
(movimiento «Pacto de paz»)
(1925)

En la primavera de 1925 un grupo de intelectuales se reunió en Jerusalén y fundó una asociación para promover la línea sionista que Buber denominaba *Wirklichkeitszionismus*; en ella, la política sionista habría de tener como punto de partida la compleja realidad de la Tierra de Israel. El impulsor de esta asociación, que se denominó Brith Shalom[1], fue Arthur Rupin (1876-1943), uno de los arquitectos del asentamiento sionista. Entre sus fundadores se encontraban residentes veteranos de Palestina, académicos, miembros de *Hapo'el Hatza'ir*, *Mizrahi* (el movimiento sionista religioso) y sionistas liberales. Gershom Scholem, que se contaba entre ellos y ya comenzaba a ser un conocido investigador de Cábala, dijo después de años que ese abigarrado grupo estaba unido por la fe en que «la Tierra de Israel pertenece a dos pueblos, y estos dos pueblos deben encontrar una senda para vivir juntos [...] y trabajar en aras de un futuro en común»[2]. La Tierra de Israel, según habían concluido, es *empíricamente* la tierra de dos pueblos: la población autóctona árabe y los judíos que retornaban a su hogar ancestral. Tal como dijo Rupin sucintamente en el XIV Congreso sionista que tuvo lugar en Viena en agosto de 1925, «Palestina va a ser un Estado de dos naciones (*ein Zweinationalitätenstaat*). Señores, es un hecho, un hecho del que muchos de ustedes aún no han tomado conciencia. Posiblemente también para varios de ustedes es un hecho desagradable, y sin embargo sigue siendo un hecho»[3]. Rupin y sus camaradas veían ante ellos

1. El nombre fue tomado de Ezequiel 34, 25: «Y celebraré con ellas un pacto de *paz*».

2. G. Scholem, entrevista sobre Brith Shalom, mayo de 1972, Departamento de Historia Oral, Instituto de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalén.

3. A. Rupin, *Protokoll der Verhandlungen des XIV Zionistenkongresses*, London 1926, 438.

un Estado binacional como un *modus vivendi* entre el nacionalismo judío y el nacionalismo árabe, en el marco del Mandato británico existente. Ellos asumían que tácitamente Gran Bretaña quería mantener el Mandato por el poder e interés imperialista[4]. El Hogar nacional judío debería construirse de algún modo atendiendo a la realidad binacional de la Palestina del Mandato. De acuerdo con esto, Brith Shalom veía como la solución más razonable para el problema, un ordenamiento constitucional en el que judíos y árabes gozarían de igualdad política y civil dentro del marco unificador del Mandato. Con esto, Brith Shalom no se veía a sí mismo como un partido político, sino como un círculo de estudio promotor de debates informados y responsables sobre la cuestión árabe. Muchos de los más devotos participantes del grupo declararon que habían sido inspirados por la enseñanza de Buber en torno a la cuestión árabe[5]. El propio Buber se convirtió en un miembro activo en la sede alemana de Brith Shalom.

Estatuto de «Brith Shalom»

1. Nombre de la Asociación: Pacto de paz (*Brith Shalom*).

2. Sede: Jerusalén. Pueden fundarse secciones dentro y fuera de Palestina.

3. Objeto de la asociación: Llegar a un acuerdo entre hebreos[6] y árabes, así como a una forma de relaciones sociales mutuas en Palestina que estén basadas en una igualdad política absoluta de ambos pueblos autónomos y que tengan como fin determinar los principios de su cooperación a favor del desarrollo del país.

4. Medios para el logro de este objetivo: a) Estudio de los problemas que surgen de la vida en común de ambas naciones en Palestina, y fuera del Mandato bajo la Liga de las Naciones. b) Difusión de información oral y escrita sobre el valor y la cultura de ambos pueblos para hebreos y árabes, y desarrollo de las relaciones de amistad entre ellos. c) Incidencia sobre la opinión pública a

4. Robert Weltsch, entrevista sobre Brith Shalom, mayo de 1972, Departamento de Historia Oral, Instituto de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalén.

5. Estas palabras son especialmente ciertas respecto de Hugo Bergman, Hans Kohn, Ernst Simon y Robert Weltsch; Arthur Rupin y Gershom Scholem, sin embargo, no se consideraban a sí mismos discípulos de Buber.

6. *Hebreos* dice en la versión hebrea, *judíos* en la inglesa. Es interesante porque en hebreo, «hebreo-*'ivri*» y «árabe-*'aravi*» se escriben con las mismas cuatro letras con una sola alteración del orden [N. de la T.].

favor del acuerdo y la paz. d) Creación de instituciones que ayuden a la realización del objetivo de esta Asociación.

5. Podrá ser miembro de la Asociación todo aquel que esté de acuerdo con el objetivo de ésta y sea aceptado por su Comité por mayoría.

6. La cuota anual de la Asociación es una libra egipcia; el Comité se reserva el derecho de reducir esta cuota a obreros y personas carentes de recursos.

7. Una vez al año se convocará a una asamblea general de la Asociación, a la que serán citados los miembros por medio de un anuncio en al menos tres de los periódicos que aparecen regularmente en Israel. La convocatoria debe publicarse al menos dos semanas antes del día de la asamblea. La primera asamblea general será convocada antes del 31 de diciembre de 1927.

8. El Comité de la Asociación estará integrado por una cantidad de entre siete y quince miembros. Este comité es elegido en la asamblea general. Las secciones tanto dentro como fuera de Palestina también elegirán sus comités locales.

9. Hasta la primera asamblea general, los fundadores de la Asociación actuarán como miembros del Comité y tendrán derecho a integrar más miembros.

11

BALANCE ESPIRITUAL (abril de 1926)

Uno de los asuntos primordiales para Brith Shalom consistía en corregir la tendencia imperante entre los dirigentes sionistas de considerar el problema árabe principalmente como demográfico. Según la perspectiva demográfica, era preciso neutralizar la superioridad numérica de la población árabe en Palestina (750.000 árabes frente a 75.000 judíos en 1925) mediante un rápido crecimiento del número de judíos; de esta forma, se pretendía alcanzar una mayoría judía para asegurar que el derecho a la autodeterminación en Palestina fuese otorgado a los judíos. Los miembros de Brith Shalom sostenían que semejante política en favor de una mayoría judía en Palestina necesariamente exacerbaría el miedo de los árabes ante un gobierno judío; o peor aún, conduciría a judíos y árabes a un conflicto sin salida. Para Brith Shalom la única solución aceptable consistía en un Estado binacional donde judíos y árabes participaran por igual en la administración civil y política del país, sin importar la proporción de su población general. Y puesto que dicha solución presuponía el acuerdo entre ambas partes y su disposición a una nueva concepción de la soberanía nacional, Brith Shalom sostenía que era la única solución capaz de abrigar una promesa para el acuerdo en el conflicto y de afectar de manera mínima los intereses y la dignidad de ambos pueblos. Como paso inmediato para disipar los temores de los árabes, la mayoría de los miembros de Brith Shalom apoyaron la limitación temporal de la inmigración[1]. Sin embargo, entre muchos sionistas esta propuesta confirió a Brith Shalom fama de ser un movimiento traidor. En el artículo que sigue, Buber elabora la crítica que Brith Shalom realizó a la política que buscaba una mayoría judía en Palestina. Fue publicado en abril de 1926 por el importante periódico sionista *Jüdische Rundschau*, editado en Berlín por un discípulo de Buber, Robert Weltsch, quien más de una vez expresó con elocuencia y valentía su apoyo a Brith Shalom.

1. Arthur Rupin fue una notable excepción y de hecho rompió con Brith Shalom a raíz de sus discrepancias en este asunto.

Balance espiritual

[...] Deseamos escapar de la situación problemática de falta de independencia, aquella que considera que lo que nos ocurre proviene de fuera, de encontrarnos divididos por distintas soberanías en cuyos actos y voluntades no tenemos parte o al menos una parte significativa. Queremos crear en Palestina una entidad capaz de definir su destino y que, aunque sea cuantitativamente pequeña, tenga el poder de convertirse alguna vez en un factor activo para terminar con nuestra dependencia tanto subjetiva como objetivamente. Nos hacemos cargo de esta función como pueblo que no solamente carece de Estado, sino de la protección de ningún Estado (idea que la mayoría de nosotros se negó a reconocer por mucho tiempo).

¿Cuál es la consigna, la llamada a la acción que reclama esta situación, y cuál la consigna que nosotros adoptamos y dimos a conocer? La que se adoptó fue crear una mayoría [judía en Palestina], la cual sólo viene a invertir la problemática de nuestra situación, o sea, que podremos hacer (aunque de una manera más humana) allá [en Palestina] y a otros lo que nos hacen aquí [en la diáspora]. Pero ¿puede acaso esto liberarnos de la problemática? Y sin embargo, la consigna verdadera que proclamamos fue llevar a cabo un servicio en beneficio de los habitantes de Palestina –que pertenecen a otro pueblo–, en aras de la entidad que se erigirá en el futuro; una acción por la unificación de nuestros intereses con los de ellos, pero también el progreso de sus intereses específicos, para que sientan esos habitantes que es deseable y posible unir los intereses. Y no sólo por eso habremos de actuar en favor de su bienestar, sino porque su bienestar forma parte de ese organismo que es la entidad que se fundará. Tendremos que tratar de cultivar la simpatía por ellos; y para eso, además del conocimiento de su lengua y su tradición, tendremos que acercarnos cuando logremos sacudirnos enérgicamente de ese sentimiento de superioridad en el que nos apoyamos exageradamente, con el cual casi llegamos tan lejos como los polacos han hecho con nosotros, sin tener mayor justificación que ellos.

Cuando digo estas cosas a quienes viven allí, me suelen responder insistiendo en la desmesura típica de los árabes; sin embargo, me parece que nuestra mesura originada en nuestra tradición se ha

deteriorado bastante, y que en la medida en que aún existe debemos activarla por medio de nuestros contactos personales y sociales. No tenemos imperativos del tipo conocido como «moral», pues son imperativos políticos. Aquí ninguna pregunta tiene importancia salvo la siguiente: ¿cómo lograremos nuestro objetivo? Sí, justamente, ¡nuestro objetivo! Si transformamos día a día este objetivo como meta a corto plazo en lugar de realizar cada día una parte, terminaremos por traicionarlo. Y otra cosa más: si el objetivo «santifica» o no los medios es una cuestión dialéctica que en mi opinión carece de sentido práctico. No obstante, los medios que aplicamos determinan si lo que se logra es adecuado al objetivo vislumbrado desde el comienzo, o si acaso es su opuesto absoluto y sólo le queda el nombre de ese objetivo. Y ese sí es un hecho político [...].

12

¡BASTA YA DE DECLARACIONES!
(agosto de 1929)

La lucha interna en el sionismo con vistas a consolidar una política consecuente sobre el gobierno del Mandato británico y el nacionalismo árabe formaba parte de los factores que impulsaron el ascenso del movimiento sionista de derechas, de carácter revisionista. El movimiento, fundado en 1925 por Zeev Jabotinsky (1880-1940), atrajo de inmediato la simpatía de grandes grupos de la comunidad judía. Especialmente los jóvenes eran receptivos al nacionalismo militante de los revisionistas y a la negativa inflexible a renunciar a aquello que, ante la adversidad de la historia judía, consideraban derechos de los judíos, incluso a costa de una posible conciliación con los árabes. Los sionistas socialistas estaban particularmente alarmados por el ascenso repentino de la derecha revisionista, que abogaba tanto por la libre iniciativa en la economía israelí como por una legislación cuya meta era reducir las fuerzas de las organizaciones obreras dentro del *Yishuv*.

En agosto de 1929, en vísperas del XVI Congreso sionista, Buber fue designado para encabezar la delegación de la *Hitajdut* [«Unificación»] en dicho cónclave. Se trataba de combatir contra «Jabotinsky, y sus jóvenes fascistas»[1]. Buber se inclinaba a no participar en el Congreso por razón de sus compromisos personales y del abundante trabajo académico. Joseph Sprinzak (1885-1959), que entonces era uno de los líderes de *Hapo'el Hatza'ir* [«El joven obrero»] en Palestina y jefe de la división de inmigración de las autoridades sionistas (llegó a ser el segundo presidente del Parlamento), rogó e insistió a Buber para que aceptara esa misión: «Tu presentación en el Congreso es absolutamente necesaria»[2]. Sprinzak sostenía que la estatura moral de Buber y su visión espiritual responderían al revisionismo adecuadamente. A su vez, sugería a Buber que no polemizara con los

1. M. Buber, *Briefwechsel* II, 336ss, carta de 11 de julio de 1929.
2. *Ibid.*, 337, carta de 17 de julio de 1929. La solicitud de Sprinzak le llegó por medio de Robert Weltsch.

revisionistas, sino que se dirigiera directamente a la juventud y le recordara los objetivos espirituales y morales básicos del movimiento sionista.

Buber aceptó la encomienda y pronunció un discurso ante el Congreso. En su alocución, relativamente corta, recordó a la juventud judía que el sionismo no supone una «imitación lastimera» de la clase de nacionalismo extendido por Europa, es decir, aquel nacionalismo que descansa en el «sagrado egoísmo», ya que adoptar semejante nacionalismo alentaría una «asimilación nacional». Al contrario, el sionismo está interesado en hacer avanzar al judaísmo para colocarlo en el marco de la existencia nacional concreta dentro de una realidad social y política compleja, y de este modo confrontarlo con el enorme desafío que supone revitalizar sus enseñanzas. Desde este punto de vista la cuestión árabe constituye una prueba decisiva para el judaísmo.

¡Basta ya de declaraciones!

[...] En el momento de hablar (sobre la cuestión árabe) mis ojos contemplan con pesadumbre y honestidad las cosas como son, en toda su grave y cruel complejidad. A pesar de esto, y quizá por eso mismo, digo que también en esta cuestión se extiende por nuestro medio una asimilación nacional. Recordemos, y en verdad nada de esto he de recordarles a ustedes, que cada hora de nuestra vida da testimonio de cómo nos veían el resto de los pueblos y cómo nos ven aún por todas partes como algo extraño e inferior. ¡Cuidémonos de ver al extraño y a todo aquel que no conocemos suficientemente como inferior y de comportarnos con él en consecuencia! ¡Guardémonos de hacerles a los otros lo que nos han hecho a nosotros! Insisto; procurar nuestra existencia es sin duda una condición previa y necesaria que se impone para cada una de nuestras acciones, pero ello no es suficiente; hace falta también imaginación. Otra cosa necesaria es la capacidad de ponernos en el lugar del otro, del extraño, y representarnos el alma del otro como si fuera nuestra. Debo confesar que me horroriza ver lo poco que conocemos al hombre árabe. No me hago ilusiones; no me imagino que exista o que pudiera ser creada entre nosotros y los árabes una armonía de intereses, o que sea posible lograr una paz de este tipo.

A pesar de esto, a pesar de que es grande la separación entre las partes, y a pesar de que esta división no proviene de una ilusión o de

la mera política, hay espacio para una política nacional compartida; no en vano, tanto ellos como nosotros amamos esa tierra y exigimos su paz para el futuro. Y puesto que consideramos que amamos esa tierra y buscamos juntos su prosperidad futura, bien podríamos trabajar en su favor juntos.

Muchos de entre nosotros dicen: No queremos ser gobernados como una minoría [judía] por una mayoría [árabe], y yo también lo digo. Pero ¿qué significa que no quieren someterse a un gobierno de una mayoría de otros?; pues que quieren que nuestra mayoría gobierne a los otros. Y en esto yo no estoy de acuerdo. Nuestro ideario debería afirmar lo siguiente: de la misma manera que no queremos someternos como minoría a una mayoría de otros, tampoco deseamos volvernos una mayoría para someter a otros.

No me pidan instrucciones prácticas para algo así, que exige una responsabilidad personal en mil pequeñas decisiones. Basta ya de nuevas proclamas. Dejémonos ya de nuevas declaraciones y resoluciones generales. Desde ahora y a cada instante nuestra realidad cotidiana ha de dar testimonio de nuestras intenciones [respecto de los árabes]. Hemos de demostrarles este propósito en la práctica: en la política, en la cultura, en la sociedad y con relación al prójimo.

Quisiera recomendar que, como un signo de nuestras buenas intenciones, se nombre una comisión permanente para Israel, que sirva como un colegio de consultores de la dirección de la Agencia Judía para los asuntos concernientes a la cuestión árabe [gritos: ¡*Brith Shalom*!]. Muchos rechazan a este grupo como ofensivo. Para mí y para todos aquellos que como yo ven la situación histórica en la que estamos sumergidos como una crisis grave y no reaccionan ante esta crisis con palabrería, tal situación es el inicio de una nueva era que no tiene nada que ver con declaraciones, sino con hechos. No hay recetas: una oposición verdaderamente responsable tiene una orientación, no formulismos.

13

EL HOGAR NACIONAL JUDÍO Y LA POLÍTICA NACIONAL EN PALESTINA[1] (octubre de 1929)

En notoria oposición a Brith Shalom, los dirigentes sionistas adoptaron la perspectiva pesimista. Ésta consideraba que no sería posible calmar a la insurgencia árabe ni con una iniciativa de paz, ni con gestos fraternales, ni tampoco con una reducción en los objetivos del movimiento sionista. El fortalecimiento de la postura sionista en la Tierra de Israel se consideraba imperativo. Así, el XVI Congreso sionista celebrado en Zúrich del 28 de julio al 10 de agosto de 1929, decidió ampliar la Agencia judía e incorporar en ella no sionistas que favorecieran el apoyo de judíos de todo el mundo en la fundación del Hogar nacional. Detrás de la ampliación de la Agencia judía, los árabes palestinos vieron una conspiración judía mundial, cuyo objetivo era robarles la tierra. Como reacción directa contra la decisión del Congreso, los dirigentes árabes organizaron una manifestación multitudinaria en Jerusalén el 28 de agosto de 1929. La atmósfera ya se encontraba muy tensa a causa del conflicto desatado por el derecho al «muro occidental»[2]. La manifestación degeneró rápidamente en actos de violencia contra los judíos, que se extendieron a toda velocidad por el territorio. Los ataques que se saldaron con muertes tuvieron lugar en las ciudades del antiguo asentamiento de Hebrón, el 24 de agosto, y en Safed, el 28 de agosto. Murieron en total 133 judíos y 440 fueron heridos[3]. Dos

1. Este texto, traducido en primera instancia del hebreo, ha sido contrastado con las versiones francesa e inglesa, y eventualmente con la alemana. Pero como la versión inglesa difiere del resto en puntos relevantes, he decidido incorporar en nota aquellos que ayudan a aclarar el sentido [N. de la T.].

2. Cf. *infra*, la introducción al cap. 14, «El muro occidental».

3. A pesar de que hubo incidentes en los que los judíos se vengaron de los árabes, la mayoría de las bajas entre la población árabe (116 muertos y 232 heridos) fueron causadas por la policía y el ejército británicos.

meses después de estas revueltas[4] Buber habló ante el grupo de Brith Shalom en Berlín. Llamó a sus camaradas sionistas a contener y frenar su justificada ira y a recuperar una perspectiva sobria de la realidad política y de los terribles acontecimientos en el contexto amplio del conflicto judeo-árabe en Palestina. El discurso que pronunció entonces le dio la oportunidad de desarrollar uno de sus más sistemáticos análisis sobre el problema.

El Hogar nacional judío y la política nacional en Palestina

Me llena de satisfacción poder dirigirles aquí la palabra por invitación de Brith Shalom, y especialmente porque Brith Shalom (que hace honor a su nombre, «pacto por la paz») expresa que el judaísmo –sea el número de sus miembros grande o reducido– tiene la intención de poner en práctica sus ideas de paz en la realidad política. Más allá de cualquier declaración, y sobre todo de las que contienen ideas mesiánicas, más allá de las proclamas de paz para los hombres de esa Tierra, le auguro finalmente al judaísmo en cuanto comunidad un marco del «aquí y ahora», en el que podrá concretar en la práctica su vida y sus hechos, su gran idea de paz anunciada por primera vez por los profetas. Así concibo a Brith Shalom, y por eso acepté gustoso su invitación [a pronunciar este discurso]. A pesar de esto, debo añadir que sólo hablaré en mi nombre. Este grupo no tiene ningún programa cerrado. Existe un fin que lo orienta, pero no se trata de una finalidad teórica sino de un sentido que indica el camino a recorrer en común. No obstante, todo aquel que camina por dicha senda tiene sus propios pensamientos.

Voy a decir unas palabras sobre el momento actual en el que estoy hablando. En las últimas semanas, cuando de algún modo referí a otros lo que me propongo decirles a ustedes, escuché con frecuencia la objeción de que en esta hora, en este difícil momento para el pueblo judío, tenemos todo el derecho a reaccionar emocionalmente. Que es inadmisible –según me decían– hablar de acuerdos cuando estamos de duelo por lo que nos ha ocurrido. Asimismo me cuestionaron que si más allá de esa reacción emocional, más allá de los deberes esenciales del momento, no sería oportunismo pretender hablar de acuerdos [con los árabes] como necesidad absoluta de este momento. Evidentemente nadie podrá negarnos el derecho a una reacción emocional; y creo que puedo afirmar con la misma seriedad con que nos referimos aquí a todos los temas que nosotros, no menos que aquellos que piensan de otra manera, hemos sentido en nuestra carne los acontecimientos de Hebrón y de Safed. No se trata de sentimiento o de falta de sentimiento, mas ahora que hemos pasado por lo que tuvimos que pasar, somos conscientes de que nos hallamos ante la encrucijada de una decisión. Y es preciso hablar de esta decisión más allá de toda emoción; pero no a causa de una falta de sentimientos, sino porque hay que dominar el propio espíritu. En mi caso puedo afirmar aquí que mi punto de vista sobre el tema de esta conferencia no ha sido afectado por lo acontecido últimamente. A lo largo de estos diez años cambié en muchos aspectos; sin embargo, mis opiniones en este tema –nuestra relación para con el pueblo árabe– no han variado. Y he de confesar que tal coherencia no sólo no me haya hecho feliz, sino que me tortura y me angustia. Por eso me siento obligado a refutar la acusación de oportunismo, a pesar de que existe una clase de oportunismo con el que estoy de acuerdo, que consiste en dirigir la vista tanto hacia el ideal como hacia la situación de la realidad cambiante, de tal manera que nuestra mirada puesta en la realidad no nuble los ojos dirigidos hacia el ideal, ni tampoco que esa mirada dirigida hacia el ideal empañe la visión de la realidad; ni la mirada dirigida hacia el ideal debe degenerar en dogmatismo, ni los ojos puestos en la realidad temporal deben a su vez pervertirse por los dictados de la mera adaptación. Si a esta «doble contemplación» de la realidad quieren llamarla oportunismo, soy un oportunista.

Antes de nada hemos de considerar qué tiene que ver el judaísmo con Palestina. Sólo podremos conocer en toda su significación el tema que pretendemos aclarar aquí de nuestra relación con los árabes, si ponemos como telón de fondo el gran lazo eterno e ininterrumpido del pueblo de Israel con *Eretz Israel* [la Tierra de Israel]. Es injusto con nosotros –a sabiendas o no– todo aquel que no presente nuestros puntos de vista sobre esa base; sólo en este contexto se entiende nuestra perspectiva. Si alguna vez hubo alguien en el sionismo que sintió esta relación entre el pueblo y su tierra

4. Sobre las actividades de Brith Shalom en Berlín, cf. J. Reinharz (ed.), *Dokumente zur Geschichte des deutscher Zionismus: 1882-1933*, Mohr Siebeck, Tübingen 1981, 426-430.

como un lazo surgido de una fuerza histórica y suprahistórica insuperable, ése soy yo. Sin embargo, mi opinión es que esta relación entre el pueblo y su tierra no debe extenderse a un planteamiento nacionalista. Creo que no puede hablarse ni de pueblo, ni de tierra, ni tampoco de la relación del pueblo con la tierra en los presupuestos generales del nacionalismo, ya que se encuentra ante nosotros algo único, especial e incomparable; algo que no debe expresarse en tales fórmulas; y esta singularidad y diferencia son el fundamento de nuestra existencia. Para decirlo con más claridad: el pueblo judío ha perdurado contra todas las leyes de la historia mundial porque es único y especial, ya que en su seno porta una misión aún por cumplir que era inseparable de su existencia. Una misión iniciada, que lleva orgánicamente no sólo en su conciencia, no sólo en su voluntad, sino en su existencia, en su sustancia misma, en su vida. Una misión para la cual el pueblo busca reunirse y preservarse de generación en generación, porque está destinado a dicha misión y para ella debe preservarse. La fe en que este sentimiento no es una ilusión colectiva, ni meros consuelos que requerimos durante nuestros años en el exilio, sino que es una verdad auténtica, y lo es –una verdad en la cual, de la cual y por la cual vivimos– porque esta fe es la base de aquello que llamamos Sión, anhelo de Sión y sionismo. La misión que portamos en nuestras entrañas no puede definirse con palabras; sin embargo, podemos decir de ella una cosa: ni en nuestra vida personal, ni en nuestra vida espiritual, sino en la vida pública podremos llevarla a cabo. La misión incluye la creación de la comunidad. El único factor que tiene la posibilidad de realizar esta tarea es una comunidad que se autodetermine en nuestro país. Y si hace unas décadas el anhelo de Sión fue cumplido con el reasentamiento en Palestina, si la gran actividad de concentración en nuestros días, desde hace un lustro, hizo progresar esta colonización, es porque tanto entonces como ahora tiene dos sentidos: ante todo, el manifiesto de preservar al pueblo, pero al mismo tiempo e indisociablemente de éste –si bien no tan explícito–, el de reemprender el cumplimiento de la misión.

La existencia del pueblo tal como lo vemos, no tendrá lugar sin su misión, sin el comienzo de su realización. Nuestra existencia en la historia está ligada de manera orgánica y vital a esa tarea; testimonio de ello es el trabajo de reasentamiento en Palestina. Quien

simplemente ve en el asentamiento un hecho de nuestra existencia, no entiende correctamente su carácter de prueba, es decir, algo excepcional que no debe integrarse en las leyes de la historia. El asentamiento es un paradigma único, superior a todo eso, no una categoría entre otras de acontecimientos, sino el pueblo de Israel en su destino y su vocación.

Ciertamente, en numerosas ocasiones se formuló la pregunta sobre nuestro derecho a esta tierra. En mi opinión, podemos concebir e interpretar este derecho –si acaso debemos explicarlo– según tres concepciones. La primera –el primer derecho– es nuestra antigua relación con esta tierra, que no es «el mero derecho histórico» sobre el que se apoyan los pueblos que tienen planteadas reivindicaciones de este tipo: éste u otro territorio en tal época histórica fue poblado por este pueblo o por tal otro. No me refiero a esto, ya que la historia universal está repleta de vicisitudes, y antes de que tal tierra estuviese en manos de tal pueblo, había sido habitada por otro. Por tanto, no podremos fundamentar nuestra reivindicación sobre este concepto de derecho histórico. Lo nuestro es otra cosa: en medio de las fluctuaciones de propiedad territorial temporal, hubo en la historia un momento preciso en el que el pueblo de Israel inició algo grandioso y único. Y este comienzo dio origen a las esperanzas de Occidente. Si Occidente tiene esperanza en una concepción perfecta de la vida humana, este sentimiento y esta fe en el porvenir se alimentan de aquello que ha comenzado antaño y ha sido interrumpido por el fin de la existencia de una entidad política judía. La esperanza de dos mil años de exilio se dirigió, explícita o implícitamente, a este nuevo inicio de la realización de nuestra fe original, a la renovación de este lazo ininterrumpido entre un pueblo y su tierra en la construcción de una verdadera comunidad. Ese es el primer derecho.

El segundo derecho no necesita ser formulado en palabras, ya que su origen está en un hecho que hoy vemos realizarse ante nuestros ojos, el derecho que nos ganamos con nuestras propias manos, cuyo origen se encuentra en lo que ocurrió en Palestina a mediados de esta década, aquello que emprendimos en esta tierra y que nadie hizo desde el día en que fuimos exiliados de ella; me refiero al derecho de labor productiva y de potencia creativa. Hemos demostrado con hechos esta relación imperecedera con la tierra.

El tercer derecho se encuentra ligado por completo a los otros dos. Percibimos la existencia de una misión, la misma sensación que nos dice que lo acontecido allí no fue hecho para establecer a un pueblo como todos los pueblos, otro Estado pequeño más junto a otros pequeños Estados, otro foco de discordia y de conflicto, sino que representa un comienzo, una evolución, un nuevo elemento[5]. Y como no quisiera hablar de manera grandilocuente, he de decir que es preciso mirar y ver lo que hay para entender.

Esto no es, por supuesto, en todo el *Yishuv*[6]; sin embargo, algo nuevo empieza a fraguarse aquí y allá, y tal vez en el más pequeño de los grupos se percibe algo que revela la construcción de una nueva sociedad. En mi opinión, si nos preguntamos qué es aquello que despierta la simpatía de los pueblos hacia el sionismo se advertirá que es algo muy semejante. El filo-sionismo poco tiene que ver

5. Versión inglesa: «No, nuestro objetivo es iniciar algo nuevo, empezar el cumplimiento de una misión. En algunos pequeños grupos que existen en nuestra Palestina se está creando lentamente algo que apunta al establecimiento de un nuevo tipo de individuos, gente que quiere encargarse de cumplir un antiguo propósito, conduciendo hacia el renacimiento de aquello que los judíos han testimoniado y otorgado a todas las naciones. Es un error ver estos intentos de vida comunitaria meramente como un experimento; estos intentos, que probablemente den origen a un nuevo tipo de sociedad, son en mi opinión más importantes que el vasto experimento ruso, que inevitablemente debe terminar en una centralización política. Incluso aquellos que ven estas comunidades como románticamente utópicas se han enceguecido por doctrinas contemporáneas, ya que, más que en cualquier otro lugar del mundo, en estos *kibutzim* palestinos hay un realismo saludable. Y no se dejen enceguecer ni enmudecer por el concepto abstracto de realismo que se mofa de todo romanticismo espiritual y se adhiere sólo a hechos concretos. Más que en ningún otro lugar del mundo hay aquí un *topos*, un lugar donde se da una transformación social concreta, no de instituciones y organizaciones, sino de relaciones interpersonales. Al mismo tiempo, se están echando raíces en la tierra ancestral, elegida. Con todo, la revolución social es una precondición de este arraigo.

Aquí se está creando que tiene una importancia sin precedentes, un ejemplo para toda la humanidad que señala la senda, por ensayo y error, e incluso extraviando el camino de vez en cuando. Nosotros reclamamos así justicia, en el más pleno sentido de la palabra, de una humanidad consciente de sus verdaderos problemas y sus necesidades genuinas.

No obstante, nos enfrentamos ahora a la responsabilidad agregada por esa nación que se ha vuelto nuestra vecina en Palestina y que en tantos aspectos comparte con nosotros un destino común. Si preservamos la idea de nuestra misión interna, ninguna contradicción podría ser mayor para nosotros que construir una vida verdaderamente comunal dentro de nuestra propia comunidad, al mismo tiempo que excluimos al resto de los habitantes del país de participar en ella; pues sus vidas y esperanzas, al igual que las nuestras, dependen del futuro del país».

6. Recordemos que así se denominaba a la comunidad judía en Palestina antes del establecimiento del Estado de Israel [N. de la T.].

con la heleno-filia. La heleno-filia fue un movimiento romántico en el pleno sentido de la palabra: aspiraba a rehabilitar aquello que se consideraba heredero de una gran cultura. En cambio, el factor principal de la simpatía hacia el sionismo entre los pueblos difiere en el objetivo y carece de todo aspecto romántico. Se aprecia que el judaísmo se levantó para cumplir su misión, que tiene un sentido para toda la humanidad; se percibe aquí el inicio de una experiencia importante para la humanidad, algo que sin ser un programa posibilita, sin embargo, que puedan rastrearse sus huellas. De ahí que esta simpatía no romántica sea una simpatía material y activa; y que el mundo espere de nosotros algo y nos examine a partir de en qué medida cumplimos dicha expectativa –difícil como sea formularla y expresarla– en la realidad de la vida en Palestina. Si por lo tanto tenemos un ideal que enarbolamos como sionismo, la gran pregunta es hasta dónde llega nuestra lealtad en la realización de dicho ideal, en qué medida somos fieles a ese ideal, hora tras hora en nuestras muchas decisiones, grandes y pequeñas, a las que nos enfrentamos en Palestina. La fidelidad al ideal no significa que trabajemos para él y esperemos que con su realización nos lluevan todas las bendiciones del cuerno de la abundancia; la verdadera lealtad significa que empecemos ya con nuestros actos cotidianos la concreción del ideal, o sea, que no diferenciemos un allá por venir de un aquí y ahora; pues en la medida en que pongamos aquí y ahora frente a nuestros ojos el ideal lograremos labrar su auténtica realización. La concreción depende de nuestras decisiones, grandes y pequeñas, del momento presente. Depende de en qué medida tomemos nuestro ideal en serio en la vida cotidiana. No podemos permitirnos el lujo de caer en errores respecto a la opinión pública mundial. La opinión de esa parte de la humanidad que nos importa depende justamente de nuestra realización del ideal.

Permítaseme referir brevemente cómo comenzó la politización del problema de Palestina. No considero de interés detallar por qué Inglaterra blindó su Mandato con ciertas condiciones. Fue aquel un momento histórico único, en el que el imperio tuvo necesidad de los judíos, independientemente de la fuerza o de la debilidad del judaísmo en el mundo. Inglaterra tenía mucho interés en Palestina, y entenderán seguramente que esta tierra es excepcional, ante todo porque alberga en ella los lugares santos para las tres religiones, y

no podía caer en manos de cualquier potencia que no fuera capaz de hacer valer un derecho claro sobre ella. Y este argumento para reclamar el derecho le fue conferido por el judaismo, por el sionismo. De hecho, sea cual fuere la situación del judaismo, en ese momento no pudo hacer otra cosa. Tenía sólo un camino por recorrer, ese mismo camino en el que irrumpió la historia. Así sucedieron las cosas, y nosotros los judíos tuvimos la oportunidad de estar próximos a una potencia llamada Inglaterra. Ahora daremos nuestra opinión sobre el concepto «colonización», que es por completo diferente a lo que entiende Inglaterra, para quien únicamente es un término alusivo a la fundación de asentamientos. Si Inglaterra o cualquier otra potencia hablan de colonización, su intención es expandirse; una potencia expansiva exige nuevos mercados, nuevas fuentes de materia prima, una salida para su exceso de población, etc.; o sea, exige ampliar su zona de dominación. La colonización de la que nosotros hablamos no viene a expandir nuestro poder sino a concentrarlo, pues de ninguna manera tenemos como intención conseguir poder. Y ello porque, según mi opinión, cada vez que buscamos lograr poder perdemos de vista y pecamos contra nuestra misión y el sentido de nuestra existencia. En nuestra empresa de colonización nos encontramos ligados a una potencia, cuyo objetivo es contradictorio con el nuestro. Era nuestra función, y no la de otro, explicar esto al mundo; más aún, explicar a la misma Inglaterra, a los países occidentales y a los del Oriente Medio que nosotros no queremos ser considerados las vanguardias del imperio británico. Me parece que aún no cumplimos suficientemente con el deber de declarar nuestras intenciones. Mas así se sucedieron las cosas, y hasta tal punto nos han identificado con el imperio británico, que las acciones dirigidas últimamente contra dicho imperio han repercutido sobre el miembro de menor resistencia: y ese miembro siempre somos nosotros. Dios nos guarde de creer que la relación del imperialismo con nosotros nos permite adoptar sus métodos. Esos métodos están destinados a desaparecer. El mundo va cambiando y exige nuevos métodos.

¿Qué necesitábamos en el momento en que nos involucramos en esta nueva situación, qué nos hacía falta en Palestina, qué debíamos exigir, qué bandera debimos enarbolar? La bandera fue el resultado de nuestras necesidades. Y lo que necesitábamos era una

comunidad que se autodeterminara en Palestina, es decir, una *auténtica autodeterminación*. Y la palabra «auténtica» dice que la autodeterminación que nosotros buscamos es distinta de lo que generalmente se llama derechos de las minorías. Y sin embargo, nuestra bandera no debió ser «conseguir una mayoría». La experiencia de identificar la verdadera autodeterminación –que necesitamos en Palestina sin limitaciones y de manera vital– con el logro de una mayoría, fue un gran error de la política sionista. No debimos definir nuestros objetivos de acuerdo con la población existente en Palestina, ni tampoco debimos decir explícitamente que buscamos conseguir una mayoría en esa tierra y así rebajar al rango de minoría a los pobladores de la Tierra de Israel y a sus descendientes. Incluso presentar la cuestión de esta forma fue una equivocación. En lugar de eso, debimos plantear la forma de elaborar la constitución del país, es decir, de darle una constitución a Palestina que garantice nuestra autodeterminación. Fue presentada la fórmula de un «Estado binacional», donde estaba implicada la creación de instancias comunes y de instancias especiales. De ninguna manera debíamos decir que queríamos formar lo antes posible una mayoría en Palestina; al contrario, debimos unificar al *Yishuv* hasta convertirlo en una entidad cerrada en la medida de lo posible, construida sobre una base en común. Sabíamos que en Palestina existe una población que reivindicaba no menos que nosotros una vida y una evolución propias. Cuando, según se cuenta, se le informó por primera vez a Max Nordau de que en Palestina hay árabes, se abalanzó con pavor sobre Herzl y le dijo: «No lo sabía; si esto es así, ¡estamos cometiendo una injusticia!». Me parece que podemos decir: claro que estamos cometiendo una injusticia, del mismo modo que la comete el hombre que vive. La vida es injusticia. Respiración, alimentación, crecimiento, todas las actividades orgánicas de la vida comportan algo de injusticia. El sentido de la vida humana es encontrarse a cada momento ante esta responsabilidad: *no causar una injusticia más grande de la que estoy obligado a cometer*, para vivir. Por tanto, nosotros cometemos una injusticia[7].

7. Versión inglesa: «Es verdad que no puede haber vida sin injusticia. El hecho de que no haya una criatura que pueda vivir y prosperar sin destruir a otro organismo existente tiene un significado simbólico respecto a la vida humana. Pero el aspecto *humano* de la vida comienza cuando nos decimos a nosotros mismos: no

Imaginemos por un momento que nosotros somos los habitantes de Palestina y *los otros* nos llegan; comprenderemos entonces el significado de esta situación. Y sin embargo, no buscamos causar *más* injusticia que la que estamos obligados a cometer para vivir, ya que no vivimos por vivir, sino para cumplir nuestra misión. Siguiendo esta lógica, nos ocuparemos de cometer injusticia sólo en la medida de lo necesario. De hecho, es mucho más difícil que ser inocente de todo pecado; y es mucho más difícil que alejarse de la injusticia. También es más difícil que realizar nuestro camino dentro de la injusticia.

Nuestra relación con los árabes debe construirse de manera positiva en todos los ámbitos. En el plano económico deberíamos fundar una solidaridad de intereses concreta y no –como ocurrió repetidamente– favorecer una solidaridad de intereses existente; así, en todo lugar y en todo momento, cuando sea necesario tomar determinaciones económicas, debemos tener en cuenta el beneficio de la población árabe. Eso no ha tenido lugar suficientemente. Todo el que conoce la situación sabe que aquí ha habido mucha negligencia.

En cuanto a la política interior, nuestro objetivo consiste en conciliar la autonomía necesaria con la solidaridad posible, es decir, el llamado Estado binacional. El tema de la representación política de ambos pueblos es la última etapa hacia ese Estado binacional. Es una decisión terriblemente difícil que nos está esperando desde hace años; y nosotros la hemos eludido. Cada uno de ustedes se pregunta si somos lo suficientemente maduros para tomar esa determi-

vamos a cometer más injusticia contra los otros que la que estamos obligados a cometer. Sólo al decir eso comenzamos a ser responsables en favor de la vida. Esta responsabilidad no es asunto de principios y nunca ha sido fijada; el alcance de la injusticia, que no puede ser determinado de antemano pero que debe ser reafirmado cada vez, debe ser reconocido otra vez en el interior de la mente; entonces la iluminación del reconocimiento relampaguea hacia fuera. Sólo puede vivir una vida humana quien reconoce eso, como resultado de un examen serio que no deja espacio a los aguijonazos de la conciencia; y una nación que actúa así, tiene la vida de una nación humanitaria. La responsabilidad del grupo en favor de la vida no es cualitativamente diferente de la del individuo; porque si éste no fuera el caso, los miembros del grupo cumplirían en verdad con su responsabilidad sólo como individuos. El elemento colectivo dentro de ellos se opondría necesariamente al aspecto individual que les es inherente y podrían minarlo, incluso destruirlo; cualquiera que sea [moralmente] severo consigo mismo como individuo y elemente consigo mismo como miembro de un grupo podría eventualmente, consciente o inconscientemente, balbucir cuando tiene que cumplir con una responsabilidad personal».

nación. Me parece que sí. Si le aseguramos a la población árabe que queremos una representación política conjunta, entonces deben garantizar nuestro derecho a la existencia. Esto quiere decir que sólo va a erigirse un Parlamento aceptado por ambos pueblos sobre la base de una *Charta magna*, una Constitución primera de la que serían garantes las instancias mundiales autorizadas, una Constitución que nos asegure a nosotros, al igual que a los árabes, nuestros derechos existenciales, es decir, en primer lugar el derecho a la inmigración. Parece que muchos tienen una opinión diferente. Para mí, es claro que la única base de negociación en la discusión sobre el parlamento es que esta cuestión vital para nosotros, no pueda simplemente ser decidida por una mayoría.

En cuanto a la política exterior, recuerdo que en el año 1921, en la Comisión política del XII Congreso, pregunté si no debíamos dar los primeros pasos en pos de un desarrollo orientado hacia cierta alianza entre[8] los diferentes Estados árabes e incluir en nuestra perspectiva política esa posibilidad. En aquel momento me fue dicho por una fuente competente que esa posibilidad no era actual. No voy a investigar en qué medida se ha vuelto actual ahora, sin embargo me parece más allá de toda duda que en nuestra política y en nuestras consideraciones, así como en nuestras discusiones y negociaciones, debemos declarar sin ambigüedades que no obstaculizaríamos semejante desarrollo, que no seríamos la vanguardia de una potencia interesada en evitarlo.

Y en cuanto a la cuestión de la religión, el islam es una realidad mucho mayor de lo que quisiéramos admitir. Es nuestro deber conocer esta realidad. Confieso que la religiosidad actual del judaísmo es menos evidente para mí. Quiero decir que la población árabe está mucho más fuertemente condicionada por el islam que en general los judíos por el judaísmo. Para los árabes la religión es también un asunto de cultura. No nos hemos molestado en conocer el islam ni tampoco hemos establecido contactos con las autoridades de esa religión. En Palestina a menudo he observado que los judíos conocedores del islam son queridos y respetados por los árabes; pero sólo hay un puñado de tales judíos. La primera necesidad para un contac-

8. La versión inglesa agrega: «nosotros y», cambiando sustancialmente el sentido: «entre nosotros y los diferentes Estados» [N. de la T.].

to personal es el conocimiento de la lengua árabe. El entendimiento mutuo sólo es posible a través de esta lengua. En cuanto a la relación social, sin duda hay contactos entre aldeanos judíos y árabes, incluso al modo oriental tan bello y auténtico. En cambio, en las ciudades el contacto entre ambos pueblos es mucho menos frecuente. El contacto es más cercano en los círculos del proletariado; pero una socialización real entre árabes y judíos es todavía una excepción.

Esto se relaciona con la cuestión cultural. Evidentemente estamos prevenidos contra la mezcla cultural; mas podría darse una mutua adaptación cultural con todo el mundo árabe, intercambios en instituciones educativas, en valores culturales y creaciones, una verdadera cooperación. A este respecto puedo decir: nuestra política casi no es una política que *actúa para todo el país* («Landespolitik»), es decir, una política orientada al desarrollo y progreso de toda esta tierra, también para la población que la habita. Creo que si hubiésemos ejercido una política orientada en favor de toda esta tierra, los árabes también la hubiesen reconocido y hubiera conducido a una realización común a ambos pueblos. Contra esta política sin condiciones cuyo centro es la tierra, basada en un amor activo por el país percibido como un todo, se da cierta mentalidad entre algunos de los nuestros que trataré de definir como es en el fondo, y que caracterizaría como presunción, fatuidad y arrogancia nacional[9]. Tomemos un ejemplo: un día estaba hablando sobre la cuestión árabe con el director de una importante institución cultural en Palestina. Me decía: «Sin duda usted estará de acuerdo en que no soy chauvinista; sin embargo, los árabes son una raza inferior»[10]. Si encontramos a otro pueblo, debemos medirlo con la mis-

9. Versión inglesa: «Me desagrada especialmente cuando la gente habla contra la política del entendimiento mutuo en nombre del 'orgullo nacional'. Un verdadero orgullo nacional debería llevarnos lógicamente a un acercamiento con los árabes, ya que sólo sobre la base de un acuerdo con ellos podremos expandir y asegurar nuestro objetivo –la construcción de la tierra–, cuya garantía es nuestro honor nacional. Lo que nos distancia de los árabes es nuestra arrogancia nacional».

10. Versión inglesa: «En términos similares hablan de nosotros en varias partes de Europa. ¿Quién tiene razón? En la medida en que no imaginemos la realidad íntima de una nación cuya vida está motivada por otros factores y cuyos principios son de naturaleza diferente a los nuestros, en la medida en que no sepamos ni entendamos qué pasa en el corazón de los corazones de esa nación, y que se encuentra expresado por esos factores y principios, siempre consideraremos lo que es diferente como inferior. La realidad íntima de cada nación tiene su propio valor, y cualquier criterio externo por el que se venga a juzgar sólo puede ser erróneo.

ma vara con la cual escogeríamos ser medidos por otros, es decir, no de acuerdo a sus representantes más bajos, sino justamente por los más elevados. Cuando sintamos la influencia de esta arrogancia, debemos actuar contra ella.

Hay dos puntos de vista que quisiera caracterizar aquí. El primero de ellos es el del simple poder. No pretendo referirme a la cuestión moral de saber si el poder es bueno o malo, aunque esté convencido de que, para nosotros, no hay diferencia entre el punto de vista moral y el político. El problema de su realización es que para conseguir aquello que queremos, hemos de procurar que los métodos que empleamos coincidan con nuestras ideas, o sea, que la realización de nuestras ideas ya empiece con la elección de los métodos; y sin embargo, no hay lugar para la contradicción. Esto respecto al punto de vista del poder. Se puede, por otra parte, pactar con el diablo; pero el diablo debe ser inteligente, un diablo tonto es lamentable. Y si adoptamos el punto de vista del poder, entonces verdaderamente debemos *tener* poder. ¿Cuál es la naturaleza del poder en nuestro caso? Examinémosla exenta de grandilocuencia. Tomemos por ejemplo a Inglaterra, el judaísmo y el pueblo árabe. ¿Creen ustedes verdaderamente que todas las explicaciones, promesas y acuerdos que Inglaterra firmó se mantendrán a nuestro

[...] Las actitudes de las mentes cerradas conforman el tipo de nacionalismo dominante que tantos seguidores ganó entre nosotros: la asimilación más inútil. Éste enseña que cada uno debe considerar a su propia nación como absoluta y al resto de las naciones como relativas; aquél debe evaluar a su propia nación desde su momento cumbre, y al resto de las naciones desde sus puntos más bajos. Si esta idea sigue ganando adeptos nos arrastrará a un desastre mundial. Las actitudes de las mentes abiertas del nacionalismo humanitario, que tienen adeptos entre nosotros y que estuvieron luchando tanto 'a favor de los árabes' como del propio sionismo en cuanto doctrina política, nos exige que juzguemos a otras naciones tal como quisiéramos ser juzgados por otros: ni a partir de nuestros hechos más bajos, ni de nuestras hazañas más grandiosas, sino por aquellos actos que nos caracterizan, que reflejan nuestro carácter. Sólo un sistema de esta naturaleza puede educar a la especie humana, garantizando que es capaz de enfrentarse a peligros en la generación por venir y dejarse de meras palabras.

Seguramente hay varios aspectos de los árabes palestinos que nos molestan (al igual que hay cosas en nosotros que, en determinados aspectos, me desagradan a mí); pero no debemos ignorar el hecho de que entre ellos la conexión con la tierra –algo que a nosotros nos tomará aún un largo tiempo– ha adquirido una forma positiva, incluso orgánica; es un hecho aceptado que no es ni siquiera tenido en cuenta. Ellos, no nosotros, tienen algo que puede ser llamado un estilo palestino [...]. La prosternación del patriarca Abrahán cuando invitó a los peregrinos a su casa puede verse aún hoy, pero no entre nosotros».

favor en el momento en que tenga que considerar la potencia de los pueblos árabes o de una confederación árabe? Y si dirigimos nuestros pensamientos más allá de Inglaterra, a la Sociedad de Naciones, ¿creen en serio que si la Sociedad de Naciones tuviera que elegir entre Inglaterra y los judíos, el sólo hecho de que los judíos tengan razón sería suficiente en tal conflicto de intereses para que la Sociedad de Naciones se decida a pronunciarse contra Inglaterra? ¿Cómo se puede sustentar semejante política ilusoria? Y respecto de nosotros, ¿qué decir? No debe negarse que nosotros, el judaísmo, constituimos una fuerza específica. La concesión de la Declaración Balfour demuestra que Inglaterra toma en cuenta no sólo a Palestina, sino también a los judíos. Con todo, hay momentos en la historia en los que llegamos a ser importantes; mas se trata de momentos excepcionales. Si esperamos que venga otro momento excepcional y que se parezca al otro que pasó, es imposible que lleguemos a construir una política. Constituimos una fuerza, pero no debemos sobrevalorarla y proclamarla de manera tal que no corresponda a su naturaleza ni a sus proporciones. Con nuestro poder real practicamos una política del *bluff*, y no en el sentido de que pretendemos tener un poder que no poseemos. Utilizamos el poder de tal manera que, poco a poco, llegamos a dudar de si realmente lo poseemos. Los acontecimientos de 1914 fueron consecuencia de una política generalizada del *bluff*. Pero creo aquella época ya ha pasado. Nos seducimos a nosotros mismos creyendo todo tipo de cosas, y después intentamos convencer a todo el mundo. Tendemos con facilidad a creer tales cosas, pero el mundo cada vez tiende menos a creerlas.

A continuación, me ocuparé del segundo punto de vista, que considero más serio. Esta postura, que yo llamaría «postura del cambio», ha sido escogida por muchos integrantes de la clase trabajadora en Palestina. El punto de partida de quienes sostienen esto, es que la población árabe está dividida en clases sociales. Los *efendis* [grandes terratenientes árabes] están frente al proletariado, y nosotros debemos declarar nuestra solidaridad con el proletariado y demostrarle que los *efendis* son sus verdaderos enemigos, que lo seducen con eslóganes nacionalistas y lo desvían de sus auténticos objetivos sociales. Hay mucha verdad en esto. El despertar de la masa en su conciencia de clase, como el que tiene lugar en Palestina, es un proceso lento, con su propio ritmo sociológico. Frente al ritmo de evolución sociológico se encuentra el ritmo rápido del cambio de situación política. Este ritmo es mucho más rápido que el ritmo de evolución del proletariado hacia su conciencia de clase. El ritmo de los acontecimientos es el tema que vamos a tratar aquí. Hay una dificultad en el hecho de que también nosotros tenemos «*efendis*», no sólo porque tenemos a la Agencia judía, sino porque también tenemos un movimiento sionista, y el movimiento es un pacto nacional entre los «*efendis*» y nosotros. La burguesía y el proletariado juntos son el movimiento nacional. Sin embargo sabemos que entre nosotros, a pesar de que hay «*efendis*» y que tenemos proletariado, hay unidad nacional y un movimiento nacional auténtico. ¿Por qué entonces no aceptar que también es así entre los árabes? En mi opinión, tenemos todas las razones para pensar que también entre los árabes existe la misma unidad. De ahí que sólo sería puro desconocimiento sostener que entre los árabes no podría haber un auténtico movimiento nacional. La situación nos enseña que el «punto de vista del cambio» no sirve para nada[11].

[...] Tras un exilio milenario, se nos da la posibilidad de poblar nuevamente Palestina. Creo que es una prueba, tanto si la tomamos en un sentido religioso como si no. Pero aquél que sabe a qué me refiero me va a entender. Aun si no la tomamos en el sentido religioso, es una prueba histórica. La pregunta principal que hemos de responder es la siguiente: ¿Qué debemos hacer en estas circunstancias terriblemente difíciles? Y por lo que respecta al futuro, que depende de nuestra respuesta, ¿quién podría verlo y anticiparlo?

11. Versión inglesa: «No conozco ninguna actividad política más nociva que mirar al aliado o al oponente desde su tópico. Cuando lo consideramos 'así', caemos víctimas de la irracionalidad de su existencia; sólo cuando prestamos atención al hecho de que la naturaleza humana es mucho más igual en el mundo seremos capaces de asirnos a la realidad.

Nosotros no nos asentamos en Palestina junto con los árabes, sino al lado de ellos. Un asentamiento 'al lado de' [*neben*], siempre que dos naciones habitan el mismo país, si no logra volverse un asentamiento 'junto con' [*mit*], necesariamente se volverá un estado en 'contra de'. Esto seguramente ocurrirá aquí; y no habrá retorno al mero 'al lado de'. Pero a pesar de todos los obstáculos en nuestro camino, la vía aún permanece abierta para alcanzar el asentamiento 'junto con'. Y yo no sé cuánto tiempo nos queda. Lo que sé es que si no lo logramos [una relación como ésa con los árabes de Palestina], nunca haremos realidad los objetivos del sionismo. Somos puestos a prueba por tercera vez en este país».

14

EL MURO OCCIDENTAL
(octubre de 1929)

Desde el inicio, el conflicto judeo-árabe se exacerbó por una mezcla de sentimientos nacionales y religiosos. El foco de dichos sentimientos era Jerusalén, especialmente el Muro de las lamentaciones, que está ubicado en el Monte del templo. Este muro, que marcaba el lado oeste del Templo (llamado también por esta razón Muro occidental) es el último vestigio del esplendor de la gloria antigua de Israel. Desde la destrucción del Templo en el 70 de nuestra era, judíos de todo el mundo peregrinan al Muro –el lugar más sagrado del judaísmo– para lamentar el destino de Israel y ofrecer plegarias. El área del Muro de las lamentaciones también es reverenciada por el islam, porque sobre las ruinas del Templo, los musulmanes erigieron dos de sus más sagrados santuarios: la Cúpula de la Roca y la mezquita de Al-Aqsa.

Con la conquista británica de Palestina, judíos no precisamente sionistas buscaron poner en práctica su derecho a rezar frente al Muro occidental; un derecho que fue considerablemente reducido en el siglo XIX por las autoridades otomanas. Estos intentos por recuperar la presencia judía en el Muro fortalecieron los temores de los musulmanes sobre las intenciones del sionismo, que según ellos no sólo pretendía cambiar la situación demográfica y nacional en Palestina, sino que tramaba expulsar rápidamente a los musulmanes del Monte del templo y reconstruir el templo de Salomón. En septiembre de 1928 el Consejo superior musulmán de Palestina promovió una campaña enérgica y sistemática para alertar al mundo islámico sobre lo que se veía como la amenaza sionista a los lugares santos del islam. El asunto del Muro confirió una dimensión religiosa a la lucha contra el sionismo que facilitó el alistamiento masivo entre la población urbana y rural, que hasta entonces había sido poco influenciada por las consignas laicas de la *intelligentsia* árabe[1]. Para enfatizar hasta qué punto la situación

1. Y. Porath, *El surgimiento del Movimiento nacional árabe 1918-1929*, Universidad Hebrea, Jerusalem 1971, 216.

era explosiva y para obligar al Mandato británico a limitar la presencia judía en el Muro, el Consejo superior musulmán impulsó en mayo de 1929 varias acciones destinadas a interferir los servicios religiosos judíos en el Muro. La organización Beitar, movimiento juvenil revisionista, respondió a la provocación. El 16 de agosto de 1929, día del ayuno del 9 de *Av*, jornada de duelo en que los judíos conmemoran la destrucción del Templo, Beitar organizó una manifestación junto al Muro que culminó con el canto del himno nacional sionista *Hatikvah*. Al día siguiente los musulmanes organizaron una gigantesca contra-manifestación en el Muro.

En esa época, la percepción común era que la manifestación de Beitar y la contra-manifestación musulmana condujeron a los excesos árabes que estallaron el 28 de agosto de 1929[2]. Buber suscribe esta idea en el artículo que sigue, que de hecho era como un apéndice al discurso que pronunció ante los integrantes berlineses de Brith Shalom en octubre de ese año[3]. Este tipo de declaraciones, pronunciadas por Buber y otros miembros de Brith Shalom, que subrayaban la culpabilidad judía en el estallido de las revueltas, fueron tomadas por la mayoría de los sionistas como un acto de imprudencia política y, más aún, como ofensivas para la sensibilidad judía[4].

El Muro occidental

Se ha creado tal situación en Palestina que nosotros no vivimos *con* los árabes sino *al lado* de ellos. No existe, en consecuencia, vida conjunta sino que estamos los unos junto a los otros; nuestros «enemigos» transformaron el «al lado de» [*neben*] en «contra de» [*gegen*]. Si hubiésemos estado preparados para llevar una verdadera vida en común [*Miteinanderleben*] con los árabes, los últimos acontecimientos no hubiesen sido posibles.

A renglón seguido hemos de examinar la cuestión más actual que dio pie a estos acontecimientos [las revueltas árabes de agosto

2. Investigadores contemporáneos tienden a no ver ninguna relación entre la manifestación de Beitar y los disturbios posteriores, ya que «las revueltas sangrientas se produjeron una semana después y no justamente como reacción a la manifestación [de Beitar]» (*ibid*, 219).

3. Cf. *supra*, cap. 13.

4. Sin arrepentirse de sus palabras sobre la culpabilidad judía, Buber y sus camaradas reconocieron que la oportunidad para referirse a este tema era pésima. De hecho, sus palabras ocasionaron un mayor aislamiento de este grupo dentro del movimiento sionista, hasta el punto de conducir a la liquidación de Brith Shalom. Cf. A. Kedar, *Las cosmovisiones de «Brith Shalom»*, en Ben-Zion Yehoshua y A. Kedar, *Ideología y política sionista*, Centro Salman Shazar, Jerusalem 1978, 107ss.

de 1929], la cuestión del Muro occidental. El «al lado de» se volvió «en contra de» y no estamos exentos de culpa, pues este *en contra* se expresó como fanatismo religioso. Estoy seguro de que ustedes saben que el Muro occidental tiene gran importancia para mí, y que conozco su significado [para el judaísmo]. Sin embargo, durante los meses pasados observé no sólo la profanación del Muro occidental por parte del populacho árabe, sino también por una parte de nuestra juventud, que se descarrió y convirtió el Muro en objeto de propaganda y manifestación nacionalista. De ninguna manera el Muro está destinado a tal cosa. El Muro occidental concierne a aquellos que creen en el Templo y rezan a favor de su reconstrucción. Y si alrededor del Muro occidental se ha erigido el primer frente del nacionalismo, se trata simplemente de un frente falso, un frente de profanación de lo santo. Así, mientras que el frente del lado árabe se ve como un frente de auténticos creyentes, entre los cuales hay seres humanos que ven el Muro como un asunto sagrado, de nuestro lado este frente abarcaba creyentes y no creyentes. No sin justificación puede decirse que caímos en una trampa, que nos dejamos involucrar visceralmente en el mal uso de un santuario sagrado. Y es posible que nosotros mismos hayamos dado el pretexto para el fanatismo religioso de las masas. De ninguna manera se exonera con esto al gobierno británico. No hay ni habrá diferencias de opinión sobre la ineptitud, tozudez y falta de responsabilidad del gobierno británico y sus representantes.

No hay necesidad de describirles la situación. Es como es. Ante esta situación nos preguntamos: ¿Qué hacer? No tengo en mi bolsillo una receta segura para corregirla. Nadie tiene una receta semejante. Vamos a decirnos la amarga verdad: erramos el camino y nuestro carro se atoró. Pero todavía queda mucho por hacer. En este momento, por lo visto, sólo determinadas acciones para desempantanar nuestro carro. Y no se diga que es poco, pues este poco es lo que hay que hacer. Este poco incluye dos temas concretos y actuales: El primero es que las condenas a muerte (impuestas a los árabes) no deben llevarse a cabo; y nosotros los sionistas, nosotros los judíos, debemos intervenir. No tenemos jurisdicción en este tema, pero debemos manifestarnos, tenemos que decir públicamente a todo el mundo que queramos, que las sentencias de muerte emitidas por causa nuestra –por los crímenes cometidos contra nosotros–

no sean ejecutadas. No una parte del pueblo judío, sino la representación del pueblo, la Agencia judía debe intervenir. Y el segundo tema es que la cuestión del Muro occidental debe ser materia de diálogo entre ambas partes; y ello porque aún no ha sido posible. Y si digo «ambas partes» no me refiero a los habitantes de Palestina (los árabes) y a nosotros (los judíos), sino al islam y al judaísmo. Estas son las partes que deben dialogar. Y puesto que se trata de un lugar sagrado para ambas religiones, es preciso encontrar una solución para este complejo problema, siendo el inicio de su solución intentar dialogar unos con otros, sentarse juntos en una misma mesa. No es, pues, un asunto de los ingleses, sino nuestro. Para ello deberíamos esforzarnos por nombrar nuestros representantes y solicitar el nombramiento de los representantes del islam. Se trata de una iniciativa que sólo nosotros podemos impulsar. Y si logramos llegar a un acuerdo, ante todo sobre el Muro occidental, el primer paso estará dado. Esto aún no puede considerarse un «Pacto de Locarno»[5], pero al menos constituye un paso hacia una solución [del conflicto entre el sionismo y el Movimiento nacional árabe].

5. El «Pacto de Locarno» (1925) consistió en una serie de acuerdos firmados en dicha ciudad de Suiza entre los representantes de Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, Bélgica, Checoslovaquia y Polonia. El pacto comprendía diferentes tratados sobre garantías mutuas y arbitraje de los temas pendientes que aún dividían a estas naciones después de la Primera Guerra Mundial. El «espíritu de Locarno» simbolizaba las esperanzas de una era de paz internacional y buena voluntad.

15

«SIONISMO NO ES JUDAÍSMO» (noviembre de 1929)

HANS KOHN

La ferocidad de las revueltas árabes de agosto de 1929 y su entorno hizo que muchos en el movimiento sionista tomaran conciencia de que el conflicto con los árabes inevitablemente se volvería más y más violento. La atmósfera de relativa tranquilidad que existía en Palestina en los años veinte, se percibía tras las revueltas como la calma que precede a la tormenta. El pesimismo imperaba en el movimiento sionista; además, el reconocimiento de que la empresa sionista vendría acompañada de violencia representó para varios de los activistas del sionismo un asunto verdaderamente traumático.

Uno de ellos era Hans Kohn (1891-1971), amigo y discípulo cercano de Buber. Para él, las revueltas de 1929 fueron la cima que coronó años de tormentos morales sufridos por la dirección que había tomado el sionismo. Kohn fue un devoto sionista desde 1909, cuando se unió al círculo estudiantil Bar Kojba, en Praga (junto con, entre otros, Samuel Hugo Bergman, Robert Weltsch y Franz Kafka). En 1925 emigró a Palestina para ser uno de los directores del *Keren Hayesod*, rama financiera de la organización sionista mundial. Kohn fue uno de los fundadores de Brith Shalom, además de autor de ensayos y artículos en los que abordaba especialmente temas sobre el nacionalismo y la cuestión árabe. Su primer trabajo teórico sobre estas cuestiones fue publicado en *Der Jude* bajo el título «Nacionalismo»[1]. En dicho ensayo, que dedicó a Martin Buber, Kohn demostró que los movimientos nacionales del siglo XIX se convirtieron en siervos del sistema político en los Estados donde actuaron, creándose de hecho una identidad entre el nacionalismo y «el lazo del pueblo soberano a un territorio determinado que está en posesión de él». De forma paulatina, y especialmente tras el infierno de la Primera Guerra Mundial, el nacionalismo se liberó de su esclavitud respecto de la idea de Estado-nación, hasta el punto de poderse distinguir entre nacionalismo político y nacionalismo de corte cultural y moral. Para Kohn, Martin Buber fue quien «dio forma y expresión a este movimiento [entre los judíos]. Con la conciencia profunda y el doloroso aislamiento del judío, este movimiento encontró una expresión más clara y fuerte. El fervor judío y la responsabilidad mesiánica aportaron otro matiz al concepto de nacionalismo… El nacionalismo judío fue traído ante el tribunal de la palabra moral, de la eternidad, encontró su justificación como eslabón en la redención del mundo [*Tikun olam*]. No era un camuflaje para las necesidades del Estado y para las aspiraciones de poder común: sólo la necesidad espiritual lo movía… La estatura ética de una nación es independiente de la confrontación política entre intereses contrarios y de las ilusiones vacías de la independencia política. En este punto [en el pensamiento de Buber], el nacionalismo toca las estrellas».

1. H. Kohn, *Nationalismus*, en *Der Jude* VI (1921-1922) 674-686.

No cabe duda de que la posibilidad de un conflicto interminable con los árabes, especialmente la posibilidad de una resistencia judía armada que incluso llegase a actos punitivos en represalia contra los árabes (tal como ocurrió en las revueltas de 1929), enfrió mucho la visión kohniana del sionismo en tanto fuerza ética y meta-política. Kohn decidió dejar el movimiento sionista. En la serie de cartas a Buber esbozó las causas que lo condujeron a dar ese paso: «Los acontecimientos en Palestina son muy deprimentes. Todos somos culpables, pues no debimos dejar que las cosas llegaran a este punto»[2]. «Tienes suerte de no ver con tus propios ojos los detalles de la realidad sionista y de Palestina; con un sionismo *tal como está hoy* es imposible apegarse a los objetivos… No me preocupo por Ismael, sólo por Isaac, es decir, por nuestros objetivos, por nuestra vida, por nuestras acciones. Me temo que no podemos asumir aquello que estamos apoyando. Desde un concepto erróneo de solidaridad vamos a seguir hundiéndonos en el lodo. Que el sionismo sea pacifista o que prescinda de mí. El sionismo no es judaísmo»[3].

La explicación más detallada que dio Kohn a su renuncia, fue dirigida a Berthold Feiwel (1875-1937), amigo común de Buber y uno de los directores del *Keren Hayesod*. Kohn envió a Buber una copia de la carta que aparece a continuación[4].

2. M. Buber, *Briefwechsel* II, 345, carta de fecha el 26.08.1929.
3. *Ibid.*, 351, carta de fecha el 25.09.1929.
4. Una traducción completa de esta carta al inglés se encuentra en Aharon Kedar, *Brith Shalom*, en The Jerusalem Quarterly 18 (1981) 78-82.

«Sionismo no es judaísmo»

Jerusalén, 21 de noviembre de 1929

Estimado doctor Feiwel:

[...] Últimamente me vuelvo cada vez más consciente de que la política oficial de la organización sionista y la opinión de la amplia mayoría de los sionistas no pueden de ninguna manera ser compatibles con mis propias convicciones. Por tanto, siento que no puedo seguir ocupando una función directiva en la organización sionista. El sionismo que representé desde 1909 nunca ha sido un sionismo político. Un grupo de amigos y yo vimos en el sionismo un movimiento moral-espiritual en el seno del cual podríamos realizar nuestras convicciones humanas más fundamentales, nuestro pacifismo, nuestro liberalismo y nuestro humanismo. Se nos dijo más de una vez que nosotros [los judíos] no podríamos presentar sin reservas el pacifismo o la política ética entre los pueblos de Europa, pues tal cosa supondría que seríamos vistos como extranjeros y traidores. Sión es el lugar para realizar nuestras aspiraciones humanas.

La realidad en el movimiento sionista y en el asentamiento judío en Palestina se encuentra muy lejos de todo esto. Usted sabe que durante años luché por esas ideas que, desde el principio, fueron para mí sinónimos del sionismo. Con el tiempo, dichas ideas se focalizaron en la así llamada cuestión árabe. Para mí esta cuestión se convirtió en la piedra de toque [moral] del sionismo. Mi postura no nació de ninguna simpatía en particular por los árabes o de alguna apreciación positiva de sus cualidades. Mi interés no estuvo en los árabes sino en los judíos, en su judaísmo y en la confirmación de sus cualidades humanas. Sobre este punto, tal como se me ha ido aclarando, la organización sionista fracasó completamente. La experiencia decisiva fue el levantamiento nacional árabe en agosto de 1929. Este tipo de acontecimientos suelen servir para ver más claro, y obligan a tomar decisiones cuya urgencia no logramos apreciar en «tiempos normales», aunque ellas sean del mismo modo vitales en cualquier momento. En medio de esta crisis, nos fue dada una posibilidad de revertir la situación, de desarrollar una nueva actitud como consecuencia de la conmoción, de formular nuevas preguntas en cuanto a los fundamentos morales y

espirituales del sionismo y de intentar dar una respuesta nueva. Esta oportunidad se perdió. Una abrumadora mayoría de sionistas se sintió justificada para proseguir un camino en el cual yo no puedo continuar. Para los pocos que piensan como yo, la necesidad de una decisión sincera y clara ha llegado.

Yo, en tanto judío y ser humano, o sea, como ser humano judío –estas cualidades en mí son inseparables y apuntan a una misma dirección– soy pacifista, anti-imperialista y lo que en Estados Unidos de América se llama radical. Sólo enfatizo estos tres puntos, que la política sionista oficial marcó con signo de interrogación. No puedo aceptar que el Movimiento nacional árabe sea presentado como propaganda influyente promovida por algunos de los grandes terratenientes. Sé demasiado bien que frecuentemente la prensa imperialista más reaccionaria en Inglaterra y Francia retrata los movimientos nacionales en India, Egipto y China de manera similar; dicho a las claras: en cualquier lugar donde los movimientos nacionales de los pueblos oprimidos amenazan los intereses del poder colonial. Yo sé cuán falso e hipócrita es este retrato. Y menos aún podría formar parte de esta manera de ver las cosas cuando se trata de la actitud de un pueblo que conscientemente se ve a sí mismo como pueblo elegido, y cuando se trata del porvenir de un movimiento, el movimiento sionista, al que sólo puedo imaginar si está construido sobre bases morales. Los medios determinan el fin. Si los medios son la mentira y la violencia, la consecuencia no podrá ser buena.

Nosotros pretendemos ser víctimas inocentes. ¡Claro que los árabes nos atacaron en agosto! Pero puesto que no tienen ejércitos, no podían obedecer a las reglas de la guerra. Ellos perpetraron todos los actos bárbaros característicos de una revuelta colonial. Mas nosotros estamos obligados a examinar la causa profunda de la revuelta. Estuvimos en Palestina durante doce años [a saber, desde el establecimiento del Mandato británico y el Hogar nacional judío en Palestina] sin haber hecho ni una vez un intento serio por buscar mediante negociaciones el consentimiento del pueblo que habita esa tierra. Pusimos nuestra seguridad exclusivamente en el poder militar de Gran Bretaña. Nos propusimos objetivos, que necesariamente y de suyo nos conducirían a un conflicto con los árabes. Deberíamos habernos dicho a nosotros mismos que tales objetivos

son pretextos, incluso motivos justificados, para un levantamiento nacional contra nosotros. No teníamos necesidad de que nos impusieran desde fuera el «Libro Blanco» de 1922, sino que nosotros mismos deberíamos haber intentado convertirlo en la expresión de nuestra ideología. Desde que llegamos a esta tierra, nuestra obligación era presentar propuestas para una constitución que nos hubiera permitido –sin causar gran daño ni reducir los derechos y libertades de los árabes– un desarrollo cultural y social libre. Pero nos comportamos durante doce años como si los árabes no existieran, y nos alegramos mientras no nos recordaron su existencia.

Después del levantamiento, el Movimiento nacional árabe logró organizarse por primera vez globalmente y abarcó a todo el pueblo. Nuestro deber era terminar esa guerra abierta –que sólo fue reprimida por el ejército británico– con propuestas de paz lo más rápido posible, y no adoptar todas las tácticas que se nos ocurrieran. Sin embargo, como las potencias en la [Primera] Guerra Mundial, también nosotros declaramos que haríamos gustosos la paz cuando estuviésemos suficientemente fortalecidos. No obstante, aspiramos –al modo de las potencias de la Guerra Mundial– a una paz de vencedores, es decir, a una situación de paz en la cual el adversario haga nuestra voluntad. Evidentemente cada uno querría la paz a condición de conseguir todo aquello que le parece vital para él. Pero el pueblo es el que determina qué es vital para sí, y no una instancia o una conciencia superior. De esta manera, la guerra puede seguir mucho tiempo más. Contra esta postura y actitud de las potencias de la Guerra Mundial, se rebelaron los verdaderos pacifistas. Me alegraría que entre nosotros se rebelaran algunos pacifistas como estos. Incluso sería deseable que los judíos manifestasen su interés con el mismo coraje con que lo expresaron, por ejemplo, los pacifistas ingleses durante la Guerra Mundial.

Toda dilación en la firma del tratado de paz no conduce a que la paz sea más posible, sino que amplía la brecha entre ambos pueblos. El Movimiento nacional árabe se fortalece, y seguirá reforzándose. Aunque nuestro número en Palestina aumente en algunas decenas de miles, lograr un acuerdo va a ser más difícil dentro de poco tiempo que hoy. Considero que está dentro de los límites de lo posible que existamos e incluso crezcamos en Palestina por mucho tiempo. Pero si al principio lo hacemos con la ayuda de los ingleses y después con nuestras propias bayonetas –que de manera vergonzante llamamos *Haganah*, defensa–; más aún, si no tenemos el coraje de ejercer nuestra propia política, nunca podremos existir sin bayonetas. Los medios van a determinar nuestro objetivo. En esta Palestina judía no va a quedar ni un rastro de aquella Sión para la cual trabajé. Hoy todavía podríamos llegar a un acuerdo con los árabes que nos asegure una paz auténtica [...].

Esta carta sólo está dirigida a usted. No requiere ninguna respuesta. Trata de las preguntas a las que debe responder cada uno desde las decisiones más profundas de su existencia; y cada uno sólo puede contestárselas a sí mismo. Con mi alejamiento de *Keren Hayesod* concluye un capítulo de mi vida. Veinte años dedicados exclusivamente al activismo sionista, de los cuales diez tuvieron lugar en *Keren Hayesod*, que no son pocos en la vida de un ser humano. Sobre una parte de vida semejante el hombre debe dar cuenta ante sí mismo y ante sus amigos. Sobre la senda que recorrí hasta aquí escribí más arriba. En cuanto al camino que me espera, por ahora sé poco. Los senderos conquistados por la política nacional –tal como el que recorrieron en el siglo XIX los pueblos de Europa y en el siglo XX los pueblos orientales, y tras sus huellas el pueblo judío– ya no merecen ser transitados. Debemos buscar nuevas sendas, absolutamente nuevas. A veces todavía siento la esperanza y el orgullo de que los judíos –los judíos conscientes de su pueblo– sean tal vez los primeros en andar por estos nuevos caminos [...].

Sinceramente suyo,

Hans Kohn

16

Y SI NO ES AHORA, ¿CUÁNDO? (julio de 1932)

La renuncia de Kohn al movimiento sionista cuestionaba la postura sionista del propio Buber. Buber veía en Kohn a uno de sus más capaces y fieles discípulos en ese movimiento. En víspera de su renuncia, Kohn estaba a punto de completar una biografía monumental de su maestro, *Martin Buber: Sein Werke und Seine Zeit*[1]. La investigación refinada y matizada –que hasta hoy no tiene parangón– reconstruye el desarrollo intelectual de Buber durante las tres primeras décadas del siglo XX. Kohn presenta en este trabajo la lucha de Buber por diseñar la política sionista como expresión práctica de su enseñanza filosófica y religiosa. En sus cartas a Buber y a Feiwel, donde justifica su renuncia al sionismo, Kohn sugiere que la lucha del maestro era en vano y que su propia crítica a la empresa sionista estaba verdaderamente en consonancia con las propias enseñanzas de Buber, pues revelaba, de hecho, su resultado necesario.

La respuesta de Buber puede consultarse en el Archivo Kohn, conservado en el Instituto Leo Baeck de Nueva York[2]; con todo, en el artículo que sigue puede apreciarse lo esencial de su respuesta, que en una carta a su mujer denominó el «doctrinarismo» moral de Kohn[3]. Este artículo fue una conferencia pronunciada ante jóvenes judíos en Amberes, en julio de 1932. Allí Buber se refiere al ensayo del crítico francés Julien Benda, *La trahison des clercs*, según el cual la sociedad occidental perdió su referencia moral cuando su *intelligentsia* [los intelectuales, *clercs*] se implicó excesivamente en la política. Benda sostiene que los intelectuales debían ser los custodios de las verdades espirituales y morales, por eso debían mantenerse alejados del mundo terrenal de la política y retornar a los claustros de la pura espiritualidad para buscar allí la verdad[4]. Buber, por el contrario, defiende que tal actitud terminaría por dejar todo lo que pertenece al mundo material en manos de gente amoral y cínica, y *ésta* sería la traición absoluta de los intelectuales. Aquel «que escuchó la voz [de Dios] y con eso delimita el área más allá de la cual esa voz no tiene vigencia, no solamente se aleja de Dios –como aquel que se rehúsa a escuchar–, sino que directamente se rebela contra Él».

Sin duda, las ocupaciones cotidianas tienen su propio orden, que no acepta la verdad espiritual y moral; pero el intelectual (*der Geistige*)[5], el que dice esas verdades, no es el que espera los tiempos mesiánicos cuando el mundo esté redimido y sea capaz de absorber «la verdad divina». El intelectual asume la realidad histórica dada, corrompida por las luchas políticas, la violencia y la desconfianza, y es consciente de que le esperan continuas decepciones y derrotas. Sin embargo, el intelectual busca con constancia y obstinación realizar la verdad de Dios en el mundo concreto. «Y si no es ahora, ¿cuándo?»[6].

Y SI NO ES AHORA, ¿CUÁNDO?

Vivimos en una generación caracterizada por la desvalorización de la palabra. El intelectual, que posee el don del lenguaje, fue muy condescendiente al ofrecer sus servicios a cualquier tipo de corriente que marca una determinada época. En lugar de permitir que la palabra brote de un pensamiento que se había conducido con un silencio responsable, el intelectual produce palabras por encargo, casi mecánicamente. No sólo los intelectuales, cuyas disquisiciones son ahora recibidas bajo sospecha, sufren de esta «traición» del espíritu [cf. J. Benda, *La trahison des clercs*]. Peor aún, su audiencia, sobre todo la totalidad de la generación joven de nuestro tiempo, se encuentra privada de la más noble de las felicidades de la juventud, a saber, la felicidad de creer en el espíritu. Resulta entendible que en este momento algunos de ellos vean únicamente «ideologías» en

1. Una segunda edición, que cubre entre 1930 y 1960, fue publicada en Colonia en 1961, con un epílogo de Robert Weltsch.
2. Según expresa voluntad de Hans Kohl, el Archivo se abrirá a partir de 1990. [Esta antología fue editada en 1983 (N. de la T.)].
3. En dicha carta (3.10.1929) Buber critica moderadamente a Kohn, que tiende más «a las declaraciones que al trabajo concreto de desbroce de sendas en el bosque de la realidad» (M. Buber, *Briefwechsel* II, 353).
4. J. Benda, *La trahison des clercs*, Paris 1927.
5. Este término alude a las ciencias del espíritu (*Geist* en alemán, *Mada'ei Haruaj* en hebreo). En otras partes traduje la expresión hebrea *anshei haruaj* como «humanistas», es decir, quienes se ocupan de Humanidades, de cuestiones del espíritu y no sólo del intelecto. En algunos lugares Buber se refiere explícitamente a los «intelectuales» [N. de la T.].
6. *Padres - abot*, 1, 14, en *La Misná*, ed. C. del Valle, Salamanca ²1997, 839.

los patrones intelectuales, simples atavíos pomposos que ocultan obvios intereses de grupo. Estas personas ya no están dispuestas a creer que existe una verdad por encima de los partidos políticos, una verdad superior a quienes detentan el poder y lo codician. Ellos nos dicen, se dicen entre ellos y a sí mismos, que están cansados de dejarse alimentar por ilusiones sublimes, que quieren regresar al fundamento «natural», a instintos no disimulados, que tanto la vida del individuo como la vida del pueblo debe construirse sobre la simple autoafirmación.

No importa qué harán los demás. Nosotros, amigos, estamos comprometidos a elegir ese camino.

Si de verdad somos judíos, esto es, portadores de tradición y misión, sabemos qué se nos ha sido transmitido. Conocemos la existencia de una verdad que es el sello de Dios, y también que la misión que hemos recibido consiste en hacer posible que esa verdad imprima su sello en todos los ámbitos de nuestra polifacética vida. Esta verdad no está a nuestra merced, sino que pertenece a Dios. Nosotros mismos no podemos usar el sello, pero está en nuestras manos ser la cera que lleva impreso el sello. Todo individuo es una cera diferente en forma y color, pero todos en potencia pueden transformarse a imagen de Dios. La verdad no es propiedad nuestra; sin embargo, esto no quiere decir que hallamos de confiar necesariamente en ideologías vacías o sólo en los instintos, pues cada uno de nosotros puede desarrollar una relación concreta con la verdad. Mas una relación como ésta no podrá surgir únicamente de la imaginación, ya que la capacidad de pensar es sólo una parte de nosotros. Con todo, tampoco el sentimiento es suficiente. Podemos llegar a una relación así, sólo por medio de la integridad indivisa de nuestra vida tal como la vivimos. El intelectual sólo podrá ser redimido del último pecado cometido, de la profanación de la palabra, si la palabra encuentra respaldo y crédito en la totalidad de su vida. No resulta posible expiar la traición de los intelectuales por el enclaustramiento en uno mismo, sino ofreciendo a la realidad un servicio de verdad en vez de uno falso. Tampoco debe servir a los poderes del momento y lo que ellos consideran que es la realidad; menos aún a las apariencias efímeras. El intelectual debe servir a la verdadera gran realidad, aquella que está destinada a realizar la verdad divina. El profesional de las ciencias humanas que busca mantener a distancia los asuntos cotidianos, por más brillante que sea, no participa de la vida. Será fructífero, vivirá y engendrará vida sólo en la medida en que se involucre en los temas ordinarios sin negarse a su origen superior, sino más bien demostrándolo. Sed fieles al espíritu, amigos míos, pero sedlo en el terreno de la realidad. Nuestra primera pregunta ha de ser: ¿Qué es la verdad? ¿Qué nos encomendó hacer Dios? Pero nuestra segunda pregunta ha de ser: ¿Cómo podremos cumplir el precepto en el lugar en que nos encontramos?

No lograremos nada dividiendo nuestro mundo y nuestra vida en dos ámbitos: uno donde domina el precepto divino y otro donde sólo rigen las leyes de la economía, la política y la autoafirmación del grupo. Este dualismo es mucho más ominoso que el naturalismo al que me referí antes. Quien se tapa los oídos para no escuchar la voz de lo alto, corta el lazo entre la existencia y el sentido de la existencia. Pero aquel que escucha la voz y con eso delimita el área más allá del cual esa voz no tiene vigencia, no solamente se aleja de Dios, como aquel que se niega a escuchar; sino que directamente se rebela contra Él. El ateo no conoce a Dios; pero el adepto a una forma de ética que termina donde empieza la política, tiene la temeridad de prescribirle a este Dios –a quien pretende conocer– hasta dónde puede extenderse su poder. Los politeístas dividen la vida y el mundo entre muchas fuerzas. Para ellos Alemania tiene un dios y Francia tiene otro; hay un dios para los negocios y un dios para el Estado. Cada uno de estos dominios tiene su código particular de leyes y no está sujeto a ningún tribunal superior. La civilización occidental reconoce a un solo Dios y vive en el politeísmo. Nosotros los judíos estamos ligados a esta cultura por mil hilos, pero si también compartimos el dualismo entre la vida y la fe declarada, renegaremos de nuestro derecho a la existencia. Si fuésemos un pueblo como los demás pueblos, hace tiempo que hubiésemos desaparecido de la faz de la tierra. Paradójicamente, sólo existimos porque nos atrevimos a tratar con seriedad la unicidad de Dios y su absoluta e indivisible soberanía. Si abandonamos a Dios, Él nos abandonará a nosotros. Y nosotros lo abandonamos cuando, incluso orándole con agradecimiento en la sinagoga, renegamos de Él al reunirnos para una discusión; cuando cumpliendo con sus preceptos en lo individual, prescribimos normas diferentes en lo público respecto al grupo al que pertenecemos. Lo que es incorrecto para la vida del indi-

viduo no puede ser correcto para la vida de la comunidad; pues si así no fuera Dios, aquel que se reveló en Sinaí, hubiese dejado de ser el Señor de los pueblos para convertirse en el Dios de los individuos. Si no obstante somos judíos, creemos que Dios dio a los seres humanos preceptos para observar en todos los ámbitos de su vida, y que el sentido de la vida depende de su cumplimiento. Y si desde nuestra más profunda convicción indagamos qué ordenó Dios a la especie humana, no dudaremos ni un instante en decir que es la paz. Entre nosotros hay muchos que piensan que este precepto alude a un futuro mejor, pero que por ahora debemos tomar parte en la guerra general para escapar a la destrucción; mas sólo seremos destruidos si participamos en esta guerra, y sólo en la medida en que nos involucremos podremos desaparecer, o sea, cuando la mano de Dios nos abandone.

A menudo escucho en nuestro derredor a los que dicen: «También nosotros queremos la realización del espíritu del judaísmo; también nosotros queremos que de Sión emane la Torá, y para eso sabemos que la Torá tiene que ser no sólo palabras sino vida concreta. Nosotros queremos que la palabra de Dios sobre Sión se vuelva realidad. Pero esto no puede ocurrir hasta que no retorne a estar Sión en el mundo, y así, en primer lugar, queremos erigir a Sión y construirla por todos los medios posibles».

Pero ¿acaso no es la característica típica de Sión el hecho de que es imposible construirla por todos los medios posibles, sino sólo *be-mishpat* («con justicia», Isaías 1, 27)? ¿Acaso Dios no se negaría a recibir su santuario de manos de Satán? Supongamos que un hombre decide durante seis años robar y rapiñar, y en el séptimo se ocupa de construir un templo con ayuda de la fortuna que robó; digamos que lo logra: ¿Realmente levanta los muros del templo? ¿No edifica una cueva de ladrones (Jeremías 7, 11) o un palacio de expolio sobre cuya puerta osa grabar con gran insolencia el nombre de Dios? La verdad es que Dios no construye su casa por sí mismo. Él quiere que nosotros construyamos su casa con nuestras propias manos humanas y con nuestra propia fuerza humana, ya que una «casa» en este contexto puede expresar que ¡por fin empezamos a vivir la palabra de Dios en la tierra! Pero tras haber puesto los cimientos de esta casa con nuestros medios, con justicia, ¿acaso de verdad se nos ocurre que Dios no es lo suficientemente fuerte como para permitir la finalización de su construcción con los mismos medios? Si se nos ocurre esto, dejemos ya de hablar de judaísmo, espíritu judío y enseñanza judía. No en vano, el judaísmo es la enseñaza que dice que en verdad sólo hay un Poder, que aunque permita en determinadas épocas que pseudo-poderes mundanos logren hacer algo en su contra, nunca tolerará que esto dure. Pero lo hecho en nombre de ese poder, realizado de tal manera que no sólo el objetivo sino también los medios sean acordes al espíritu de la justicia, sobrevivirá aunque tenga que luchar por un tiempo, y parezca débil, y en grave peligro frente a los pseudo-poderes fácticos.

Quisiera traer a colación un concepto que tiene una importancia suprema, incluso para el corazón de aquel que no puede o no quiere entender el lenguaje de la religión, y por eso piensa que yo trato de teología. Hablo de la *realidad de la historia*. En la realidad histórica no nos imponemos un objetivo justo, ni elegimos cualquier camino que conduce a él, según la oportunidad del momento, para lograr por esta vía el objetivo fijado. Si el objetivo a conseguir es como el que se impuso, entonces la naturaleza del camino ha de parecerse al objetivo. Un camino incorrecto, que es contradictorio con la meta, en último término conducirá a un objetivo incorrecto. Lo que se ha logrado por medio de mentiras, puede aparecer bajo la máscara de la verdad; lo que fue alcanzado con violencia, puede presentarse bajo el manto de justicia, y por un tiempo el engaño puede tener éxito. Pero pronto las personas reconocerán que las mentiras son básicamente mentiras, que la violencia a fin de cuentas es violencia, y que al final de la mentira y de la violencia unidas sobrevendrá lo mismo que la historia le reserva a todo lo falso. A veces escucho que una generación necesita sacrificarse, cargar con el pecado para que las próximas generaciones sean libres de vivir una vida justa. Pero es autoengaño y maldad del espíritu pensar que un hombre puede vivir una vida disoluta y educar a sus hijos para que sean hombres buenos y felices, porque en su mayoría van a crecer como hipócritas o atormentados.

La historia puede enseñarnos mucho; pero nosotros tenemos que saber cómo aprender de ella. Esos triunfos temporales que conquistan nuestra atención no son más que el decorado de la historia universal. Si focalizamos nuestra mirada en el primer plano del escenario, las verdaderas victorias, logradas en secreto, se ve-

rán a veces como derrotas. Las verdaderas victorias acontecen lenta e imperceptiblemente, pero tienen efectos de largo recorrido. Los focos del escenario hacen aparecer bajo la luz del ridículo nuestra fe en que Dios es el amo de la historia, pero en la historia hay un secreto que confirma esta creencia.

El que hace la paz, según enseñaron nuestros sabios, participa en el trabajo del Creador. Pero la paz no se hace ni con palabras conciliatorias que se dicen a los otros, ni ocupándose de programas humanitarios. Hacemos la paz y ayudamos a traer la paz al mundo sólo si la llevamos a cabo en el lugar en que nos fue asignado hacerla, al que fuimos llamados, con una vida pública activa, y a partir de la misma perspectiva de vida comunitaria que ayuda de hecho a determinar la relación de ésta con otra comunidad. La profecía de la paz, transmitida a Israel, no se dirigió únicamente a los tiempos mesiánicos. Está vigente en todo ese momento en que el pueblo vuelve a ser llamado a tomar parte en el diseño del destino de su antigua patria. Y hoy está vigente.

«Y si no es ahora, ¿cuándo?» (*Padres - abot* 1, 14). La realización por venir se halla inextricablemente unida con la realización presente.

17

«LOS JUDÍOS» (noviembre de 1938)

MAHATMA GANDHI

Con la llegada de los nazis al gobierno, Buber dirigió su atención y su energía a los asuntos de la comunidad judía en Alemania. Con la exclusión de los judíos de las universidades y de la vida cultural alemana en 1933, Buber se volcó en la creación de una extensa red de instituciones educativas y de actividad cultural[1], destinada a proporcionar a la comunidad judía de Alemania «una patria espiritual» dentro de la nación que los rechazaba[2]. Hasta serle prohibido por las SS, Buber viajó incansablemente a través de Alemania dando conferencias, enseñando y animando a los judíos en la reafirmación de la cultura y la dignidad humana, y así oponer una «resistencia espiritual» a Hitler. Se volvió uno de «los pastores leales de la judeidad alemana en la hora más terrible, que a la vez fue su hora más grande»[3].

Hubo algo irónico en el hecho de que una de las primeras tareas de Buber cuando emigró a Palestina en marzo de 1928, fue redactar una respuesta a las palabras de Mahatma Gandhi (1869-1948), publicadas el 26 de noviembre de 1938 en el prestigioso semanario *Harijan*. Muchas veces los judíos imploraron a Gandhi, el gran líder del movimiento de resistencia no violenta de la India contra el imperialismo británico, que sumase su voz en apoyo del sionismo, especialmente a la luz de sus esfuerzos por

1. Buber encabezó la organización llamada «Centro para la educación de adultos judíos» (*Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung*). A. E. Simon dedicó una monografía a este centro y a los esfuerzos de Buber en su dirección: *Aufbau im Untergang: Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*, J. C. Mohr, Tübingen 1959. Cf. también el artículo de Simon *Jewish Education in Nazi Germany: A Spiritual Resistance*: Leo Baeck Institute Year Book 1 (1959) 68-104.

2. G. Schaeder, *Einteilung: Martin Buber. Ein bibliographischer Abriss*, en M. Buber, *Briefwechsel* I, 106.

3. E. Simon, *Martin Buber and German Jewry*: Leo Baeck Institute Year Book 3 (1958) 3-39.

construir un Hogar nacional para los judíos que se refugiaban de las garras de los nazis[4]. Cuando al fin Gandhi respondió y tomó una posición oficial respecto de la cuestión de Palestina, para sorpresa y decepción de sus amigos judíos, resultó en verdad desalentadora. «Palestina» –declaró categóricamente– pertenece a los árabes». A los judíos que se apresuraban a huir de los nazis, el líder indio les recomendaba permanecer en Alemania y cumplir allí el acto del *Satyagraha* («fidelidad a la verdad»), cuyo sentido es la resistencia pasiva, no violenta, incluso hasta la muerte.

«Los judíos»

Recibí varias cartas en las que se me ha solicitado expresar mi opinión sobre la cuestión árabe-judía en Palestina y sobre las persecuciones de los judíos en Alemania. No sin dudarlo me atrevo a expresar mi punto de vista sobre esta difícil cuestión.

Toda mi simpatía está con los judíos. Los conocí muy bien en Sudáfrica. Algunos de ellos me han seguido acompañando a lo largo de la vida. A través de estos amigos aprendí mucho acerca de las persecuciones que sufrieron los judíos durante generaciones. Para el cristianismo fueron los intocables. Existe un paralelismo muy próximo entre la relación de los cristianos hacia ellos y el trato de los indios respecto de los parias [intocables]. En ambos casos la sanción religiosa es invocada para justificar un trato inhumano. Por tanto, mi simpatía hacia los judíos, aparte de por mis amistades personales, brota de una razón humana más universal.

Con todo, mi simpatía no me ciega ante los requerimientos de la justicia. La llamada en favor de un Hogar nacional para los judíos no tiene eco en mí. Se busca la legitimación en la Biblia y en la obstinación de los judíos, que siempre aspiraron a retornar a Palestina. ¿Por qué –como otros pueblos de la tierra– no levantan su hogar en el país donde nacieron y se ganan la vida?

4. Sobresale entre los judíos que se dirigieron a Gandhi con esa solicitud de apoyo al sionismo Hermann Kallenbach (1871-1945), que trabajó cerca del líder indio durante su lucha para terminar con la discriminación contra los hindúes en Sudáfrica. Sobre los colaboradores judíos de Gandhi en su intento por solicitar un pronunciamiento pro-sionista, cf. G. Shimoni, *Gandhi, Satyagraha and the Jews: A Formative Factor in India's Policy Towards Israel*, The Leonard Davis Institute for International Relations, Jerusalem 1977, 22-55.

Palestina pertenece a los árabes en el mismo sentido en que Inglaterra pertenece a los ingleses o Francia a los franceses. Resulta incorrecto e inhumano imponer los judíos a los árabes. Lo que hoy ocurre en Palestina no puede ser justificado por ningún código de conducta moral. Los mandatos tan sólo tienen vigencia desde la última guerra. Seguramente sería un crimen contra la humanidad humillar a los árabes para devolverles parcial o totalmente Palestina a los judíos como su Hogar nacional.

Resultaría más noble insistir en un tratamiento justo hacia los judíos en cada uno de los países donde nacieron. Los judíos nacidos en Francia son tan franceses como cualquier cristiano nacido allí. Si los judíos no tuviesen otra tierra que no fuera Palestina, ¿aceptarían la idea de verse obligados a dejar las otras partes del mundo en las que nacieron? ¿O acaso quieren poseer un doble hogar, en el que permanecer a voluntad? Esta llamada al Hogar nacional constituye una vulgar justificación para que los alemanes expulsen a los judíos.

Pero las persecuciones contra los judíos ejecutadas por los alemanes no tienen equivalente en la historia. Los tiranos de generaciones pasadas jamás enloquecieron tanto como Hitler. Él actúa con fanatismo religioso, pues predica una nueva religión de nacionalismo exclusivo y militante, en cuyo nombre todo acto inhumano se vuelve humano, recompensable aquí y en un mundo venidero. El crimen perpetrado por un joven tan exaltado como temerario[5], se transforma en un pretexto para perseguir a toda su raza con una ferocidad inimaginable. Si pudiese haber una guerra justificable en nombre y en aras de la humanidad, ésta sería una guerra contra Alemania, para prevenir las persecuciones sádicas de toda una raza, y estaría completamente justificada. Pero yo no creo en ninguna guerra. El debate a favor o en contra de una guerra semejante está fuera de mi horizonte.

Pero si no se puede luchar contra Alemania, ni siquiera por semejante crimen contra los judíos, seguro que tampoco puede establecerse una alianza con Alemania. ¿Cómo podría haber una alianza entre una nación que presume de hablar en nombre de la justicia

5. Gandhi alude al asesinato en París del diplomático alemán Ernst vom Rath, que llevó a cabo Herschel Grynszpan. Los nazis lo tomaron como pretexto para desencadenar la «Noche de los cristales» [N. de la ed. francesa].

y la democracia y otra nación que es enemiga declarada de ambos valores? ¿O tal vez Inglaterra se esté deslizando hacia una dictadura armada y todo lo que eso implica?

Alemania está mostrando al mundo cuán eficiente puede ser la violencia cuando no se encuentra frenada por la hipocresía o la debilidad disfrazada de humanitarismo. También muestra qué espantosa, terrible y aterradora es la violencia al desnudo.

¿Pueden los judíos resistir a semejantes persecuciones organizadas, que son tan burdas? ¿Hay un camino para preservar el respeto de sí mismos sin sentirse desamparados, abandonados, perdidos? Pienso que hay un camino. Ningún ser humano que cree en el Dios viviente debe sentirse desamparado ni abandonado. El Yahvé de los judíos es un Dios más personal que el Dios de los cristianos, los musulmanes o los hindúes porque verdaderamente es un Dios común a todos, y no hay quien lo secunde, y está por encima de cualquier descripción. Pero como los judíos le atribuyen una personalidad a Dios y creen que Él regula cada una de sus acciones, están obligados a no sentirse desamparados.

Si yo fuera un judío nacido en Alemania, que allí se gana la vida, reclamaría a Alemania como mi hogar tal como lo hizo el gentil alemán más alto, y lo retaría a que me fusile o me meta en una mazmorra; me negaría a ser expulsado o a asumir cualquier trato discriminatorio. Y para hacer esto, no esperaría a que mis camaradas judíos se sumaran a mi resistencia civil, sino que tendría la confianza de que al final el resto seguiría mi ejemplo. Si un judío o todos se comportasen como propongo aquí, su situación no podría empeorar. Y los sufrimientos que recibirían voluntariamente les servirían como fuente de valor y felicidad interiores, que ninguna declaración de aliento expresada desde fuera de Alemania puede proporcionarles. Y ciertamente, aun si Gran Bretaña, Francia y América declararan hostilidades a Alemania, no podrían dar ni felicidad ni fuerza interior. La violencia calculada de Hitler puede incluso tener éxito en una masacre de judíos como su primera reacción a esa declaración de hostilidad. Sin embargo, si el alma judía pudiese estar preparada para un sufrimiento voluntario, incluso una masacre como ésta me imagino que podría transformarse en un día de gracias y felicidad de Yahvé, que redimió a su pueblo de las manos de un tirano. Porque el que teme a Dios no conoce el terror an-

te la muerte. La muerte es un sueño dulce al que le sigue el despertar, que será más reconfortante por el largo sueño.

No hace falta enfatizar que para los judíos es más fácil ir por el camino que señalo que para los checos. Y tienen un paralelo exacto para esto en la campaña *Satyagraha* de los indios en Sudáfrica. Allí los indios ocupaban el mismo lugar que los judíos en Alemania. También allí la persecución tenía un matiz religioso. El presidente Krüger solía decir que los cristianos blancos son los elegidos de Dios y que los indios son criaturas inferiores que fueron creadas para servir a los blancos. Una cláusula fundamental en la constitución de Transvaal era que no hay igualdad entre las razas blancas y de color, incluyendo las razas asiáticas. Allí también consignaron a los indios a guetos llamados *locations*. El resto de las restricciones era casi del mismo tipo que las que fueron impuestas a los judíos de Alemania. Los indios, que eran un puñado, fueron por el camino del *Satyagraha* sin obtener ningún tipo de apoyo de parte del mundo exterior o del gobierno de la India. Ciertamente, los funcionarios británicos trataron de disuadir a los *Satyagrahis* de seguir ese camino. La opinión pública mundial y el gobierno de la India vinieron en su ayuda después de una lucha que duró ocho años. Y esto únicamente por medio de la presión diplomática y no por amenazas de guerra.

Los judíos en Alemania pueden ir por el camino del *Satyagraha* en condiciones ciertamente mejores que los indios de Sudáfrica. Los judíos en Alemania son una comunidad compacta, homogénea. Se hallan mucho mejor dotados que los indios en Sudáfrica. Y la opinión pública organizada en el mundo está de su lado. Estoy convencido de que si entre ellos surge alguien con coraje y visión para conducirlos en una acción no violenta, el otoño de su desesperación se transformará en un abrir y cerrar de ojos en una primavera de esperanza. Y lo que hoy se ha vuelto una degradante cacería humana, puede volverse una resistencia calma y decidida de hombres y mujeres desarmados, pero provistos de una fuerza de sufrimiento que les ha sido infundida por Yahvé. Ésta será una verdadera resistencia religiosa contra el furor –carente de Dios– de hombres deshumanizados. Los judíos alemanes obtendrán una victoria sobre los alemanes gentiles que los conducirá a respetar la dignidad humana. Habrán prestado un servicio a los conciudadanos alemanes y reivindicado el derecho de ser los verdaderos alemanes, contrariamen-

te a aquellos que hoy, incluso inconscientemente, arrastran al fango el nombre alemán.

Y ahora una palabra para los judíos de Palestina. No tengo duda de que van por un camino incorrecto. Palestina según el concepto bíblico no es un territorio geográfico, sino algo que está en el corazón. Pero si se fuerzan a ver la Palestina geográfica como su Hogar nacional, resulta impropio entrar en ella bajo la sombra de los cañones británicos. Un acto religioso no puede llevarse a cabo con la ayuda de bayonetas o bombas. Los judíos pueden instalarse en Palestina sólo con el beneplácito de los árabes. Ellos deben tratar de convertir el corazón de los árabes. El mismo Dios que reina en el corazón judío reina también en el corazón árabe. Ellos pueden transitar la vía del *Satyagraha* también respecto a los árabes, estar dispuestos a que estos últimos les disparen o los arrojen al Mar Muerto, sin levantar un dedo en su contra. Entonces la opinión pública apoyará su aspiración religiosa. Hay cientos de maneras de convencer a los árabes, si sólo renuncian [los judíos] a la ayuda de la bayoneta británica. Hoy ellos comparten con los británicos la expoliación de un pueblo que no les ocasionó ningún mal.

No estoy defendiendo los actos extremistas de los árabes. Preferiría verlos elegir la vía de la no violencia para oponerse a lo que con razón ellos conciben como una filtración injustificada en su país. Pero de acuerdo con las reglas de la moral, nada puede ser dicho contra la resistencia árabe frente a fuerzas excesivas.

Dejen a los judíos –que se consideran el pueblo elegido– probar su derecho al escoger el camino de la no violencia para reivindicar su posición sobre la tierra. Todo país es su hogar, incluso Palestina, no por fuerza de la agresión, sino por un servicio de amor. Un amigo judío me envió el libro de Cecil Roth, *La contribución judía a la civilización*. El libro describe lo que han hecho los judíos en favor de la literatura, el arte, la música, el teatro, la ciencia, la medicina, la agricultura, etc. Si lo desea, el judío puede negarse a ser el chivo expiatorio de Occidente, a ser despreciado y estar a merced de un amo. Puede captar la atención y ganar el respeto de parte del mundo por ser humano, la criatura elegida de Dios, y no por ser un hombre que se embrutece rápidamente y es abandonado por Dios. Pueden agregar a sus muchas contribuciones la contribución suprema de la acción no violenta.

18

CARTA A GANDHI
(febrero de 1939)

La respuesta de Buber a Gandhi fue escrita a petición de sus amigos del pequeño círculo de intelectuales sionistas en Jerusalén, *Ha'ol*, el Yugo, el yugo del reino de Dios. El principio constitutivo del grupo fue formulado como una pregunta retórica: «Nosotros los judíos, ¿somos sólo un pueblo perseguido que pide misericordia o tenemos un mensaje que también queremos difundir y llevar a cabo?»[1].

Los miembros de *Ha'ol* abogaban apasionadamente por la reconciliación judeo-árabe, y algunos de ellos veían en el modo político, espiritual y pacífico de Gandhi un modelo para alcanzar la fraternidad judeo-árabe.

El 24 de febrero de 1939, Buber concluyó su carta a Gandhi, tras varias semanas de cuidadosa y reflexiva redacción. «Día y noche me enfrasqué, preguntándome [...] si acaso no he caído en el grave error del egoísmo colectivo». Buber era un gran admirador de Gandhi, y había escrito previamente un ensayo en el que elogiaba el «gran trabajo» hecho por el Mahatma en la India, donde celebraba que hubiese descubierto a Occidente un camino que sirviera para vencer el «dualismo fatal de política y

1. Estas palabras figuran en el folleto que acompañaba la carta de Buber a Gandhi, publicada en inglés y en hebreo por *Ha'ol*. Sobre la tapa del folleto, en la parte exterior, se encuentra el epígrafe tomado del Midrás: «Recibid el yugo del reino de Dios, dejaos guiar por el temor a Dios y sed buenos los unos con los otros» (*Sifre Deuteronomio* 32, 29). En concreto, el grupo apuntaba al «socialismo religioso»: «Estamos unidos en el sentimiento de responsabilidad hacia la sociedad en general y hacia la vida de Israel en su tierra y en la diáspora en particular. Este sentido de responsabilidad proviene de nuestra fe en los valores eternos cuya fuente es Dios. Nos comprometemos en una vida de fe que comporta la acción social y la práctica política, que tiene algo del orden de la fe, y rechazamos todo intento de separar estos dominios, que en la teoría y en la práctica son uno» (cf. Archivos de Yehudah L. Magnes en Jerusalén, Universidad Hebrea de Jerusalén, Archivo *Ha'ol*. Quiero agradecer al profesor Arieh Goren por haberme llamado la atención sobre este documento). Esta sociedad tuvo una corta vida; su lugar fue ocupado por la Liga para el acercamiento judeo-árabe, fundada en otoño de 1939, y más tarde por el movimiento *Ijud*, establecido en 1942.

religión»[2]. En la carta a Gandhi, Buber se presenta como un hombre que sufre, que escucha implorando «una voz que ha conocido y venera desde hace mucho tiempo». Sin embargo, las cosas que escucha, «a pesar de que contienen elementos de una concepción noble y muy elogiables [...] no se adecuan en absoluto a esta situación específica». La carta fue remitida el 9 de marzo de 1939 al lugar donde vivía Gandhi en Segaon, junto con la carta de otro miembro de *Ha'ol*, Judah L. Magnes (1877-1948), el primer presidente de la Universidad Hebrea de Jerusalén[3]. Gandhi no respondió[4].

Carta abierta a Mahatma Gandhi

Jerusalén, 24 de febrero de 1939

Querido Mahatma Gandhi:

El desdichado hace oídos sordos a los comentarios fútiles que las malas lenguas hacen sobre su destino. Pero cuando, rompiendo este tumulto hueco, una voz que tanto ha conocido y admirado, una voz noble y seria, lo llama por su nombre, él se vuelve todo atención. He aquí una voz –así lo piensa–, que contiene algo del buen consejo y del genuino consuelo, ya que el que habla sabe qué es el sufrimiento y conoce que el sufriente tiene más necesidad de consuelo que de consejo; además, tiene la sabiduría para aconsejar correctamente, pues esa simple y sola unión de fe y amor es el «ábrete-sésamo» del verdadero consuelo. Pero lo que escucha –a pesar de contener elementos de una noble y muy loable concepción, tal como se espera de aquel que habla– no se adecua en absoluto a su situación específica. Estas palabras realmente no son para nada aplicables a él. Están inspiradas en los principios generales más loables; y sin embargo, quien escucha está persuadido de que aquel que habla no lo ve a él –a quien llama– en la verdadera situación en la que se encuentra, que ni lo ha visto, que no lo conoce a él ni sabe de los apremios del marco en el que actúa. Además, junto al consejo y al consuelo se mezcla una tercera voz, que ensordece a las otras dos: la voz del reproche. No es que el sufriente desdeñe aceptar el reproche en este momento por parte del hombre venerado; al contrario. Si este reproche justificado, que acompaña al consuelo y al consejo, les diera sentido y fundamento a los otros dos, él reconocería en el hablante al mensajero. Pero la acusación expresada aquí es completamente distinta de la que escucha en la tormenta de acontecimientos y en el duro martilleo de su corazón, es casi lo contrario; examina, investiga, no: ¡no es justificada!, y eso perfora la coraza de su silencio. Lo que el furor del enemigo no logró hacer, lo lleva a cabo el llamamiento amistoso. Y él debe contestar. Exclama: ¡Si el señor del infierno helado fija mi nombre sobre un espantapájaros astutamente fabricado, ésta es la consecuencia lógica de su propia naturaleza y de aquella de las relaciones que lo unen a mí! Pero tú, hombre de buena voluntad, ¡no sabes que debes ver a quién te diriges, en su lugar y circunstancia, en la angustia de su destino!

Los judíos son perseguidos, expoliados, maltratados, torturados, asesinados. Y usted, Mahatma Gandhi, dice que su posición en el país en el que padecen todo esto es un ejemplo exacto (*an exact parallel*)[5] de la posición de los indios en Sudáfrica cuando usted inauguró su famosa campaña de la «fuerza de la verdad» o del «poder del alma» (*Satyagraha*). Allí los indios ocupaban precisamente el mismo lugar (*there the Indians occupied precisely the same place*), y esa persecución [según su opinión] tenía también un matiz religioso (*a religious tinge*). Allí también la constitución denegó la igualdad de derechos entre los blancos y los de color, incluyendo a los asiáticos, también allí confinaron a los indios en guetos, y el resto de las descalificaciones eran, en todos los casos, casi del mismo tipo que las que padecieron los judíos en Alemania (*almost of the same type as those of the Jews in Germany*). Leí y releí estas frases en su artículo, sin poder entenderlas. A pesar de que los conozco bien, volví a leer sus discursos y textos de Sudáfrica y repensé, con toda

2. M. Buber, *Gandhi, Politics and Us* (1930), en Id., *Pointing the Way* (1974), 126-138.

3. Las cartas de Buber y Magnes a Gandhi fueron publicadas en un folleto subvencionado por *Ha'ol*, que en inglés se llamó «The Bond» (cf. *Two Letters to Gandhi*, Ruben Mas, Jerusalem 1939, folleto núm. 1).

4. Gideon Shimoni observa que hay evidencias de que Gandhi no recibió las cartas. El no se encontraba en Segaon cuando llegaron las misivas y posiblemente se perdieron cuando le fueron enviadas al lugar en el que se encontraba en ese momento. Por lo general, Gandhi respondía a este tipo de cartas, entre ellas una semejante de Hayim Greenberg, el líder de los sionistas socialistas en Estados Unidos (cf. G. Shimoni, *Gandhi, Satyagraha y los judíos*, 47ss).

5. Se insertan entre paréntesis las expresiones que Buber escribió en lengua inglesa [N. del editor].

la atención e imaginación de la que soy capaz, cada uno de las llamadas que usted expresa allí, y lo mismo hice con las reseñas escritas de sus amigos y discípulos de entonces; mas todo eso no me ayudó a comprender lo que usted dice sobre nosotros. En la primera conferencia suya que conozco, allá por el año 1896, usted citaba dos incidentes concretos ante los abucheos del público: primero, que una banda de europeos prendió fuego a una tienda de una aldea india causando algún daño; y, segundo, que otra banda arrojó bombas incendiarias en una tienda urbana. Si opongo a esto las miles y miles de tiendas judías, destruidas e incendiadas, usted tal vez vaya a contestar que la única diferencia es de cantidad y que los procedimientos son «casi del mismo tipo» (*almost of the same type*). Pero Mahatma, ¿no es usted consciente de la quema de sinagogas y de rollos de la Ley? ¿Desconoce ante todo que los bienes sagrados de la comunidad –parte de ellos muy antiguos– fueron destruidos en las llamas? Nunca supe que los boers y los ingleses en Sudáfrica profanaran nada sagrado de los indios. Y en esa conferencia encuentro otra queja concreta más: tres maestros indios que iban por la calle después de las 9 de la noche a pesar de la prohibición, fueron arrestados y sólo más tarde fueron absueltos. Es el único caso de este tipo que usted presenta. Pero ¿sabe usted, Mahatma, qué es un campo de concentración y qué ocurre allí, cuáles son las torturas, cuáles los métodos de exterminio lento y rápido que se infligen en ellos? No puedo imaginar que usted supiese eso, porque de ser así la tragicómica expresión «casi del mismo tipo» (*almost of the same type*) difícilmente hubiese traspasado sus labios. Los indios en Sudáfrica fueron objeto de desprecio y la relación hacia ellos era despreciable; pero no fueron privados de derechos, ni fueron proscriptos, no fueron rehenes de la actitud codiciosa de poderes extranjeros. ¿Y cree usted que un judío en Alemania pueda tal vez pronunciar en público una simple frase de una conferencia como la suya sin ser asesinado? ¿Qué sentido tiene señalar algo en común cuando tales diferencias son pasadas por alto?

No me parece convincente que usted base en estas similares circunstancias su consejo de que observemos el *Satyagraha* en Alemania. En los cinco años que yo mismo he pasado bajo el presente régimen, he observado algunas acciones de genuina *Satyagraha* entre los judíos: acciones que mostraron una fortaleza de espíritu

de quienes no se dejaron despojar de sus derechos y no claudicaron, y que rechazaban tanto la violencia como la astucia para escapar a las consecuencias de su conducta. Sin embargo, semejantes actos no tuvieron manifiestamente ningún efecto sobre la forma de actuar de los adversarios. ¡Claro que saludamos y honramos a todos aquellos que manifiestan semejante fortaleza de alma! Pero no puedo reconocer aquí ninguna consigna de una conducta general para los judíos alemanes, que pueda ejercer influencia sobre el oprimido o sobre el mundo. Es posible tomar una postura no violenta ante seres humanos insensibles con la esperanza de proporcionarles gradualmente sentimientos, pero no es posible plantarse frente a una apisonadora diabólica. Hay cierta situación en la cual el *Satyagraha* del «poder del alma» no puede convertirse en *Satyagraha* de la «fuerza de la verdad». La palabra *Satyagraha* significa testimonio. Pero ¿y si no hay quién reciba el testimonio? Un testimonio sin recepción, un martirio ineficaz que pasa inadvertido, se disipa con el viento; así es el destino de innumerables judíos en Alemania. Sólo Dios acoge su testimonio: Dios «lo sella», como rezan nuestras plegarias. Pero de esto no puede deducirse ninguna máxima para una conducta a seguir. Tal martirio fue realizado, mas ¿quién tiene derecho a exigirlo?

Con todo, la comparación que hace usted entre los judíos en Alemania y los indios de Sudáfrica, me obliga a llamar su atención sobre una diferencia aún más esencial. Cierto, yo creo que usted era consciente de esta diferencia, grande como es, cuando propuso este paralelismo exacto. Resulta obvio que cuando usted vuelve con su pensamiento a la época que vivió en Sudáfrica, para usted es un asunto evidente que entonces, como ahora, siempre contó con esta gran madre que era la India. Este hecho era concebido y aún hoy se concibe como algo tan obvio que, por lo visto, usted no tiene ninguna conciencia de la diferencia elemental que hay entre las naciones que poseen una madre así (no necesariamente una madre grande como esta, puede también ser una madre diminuta, pero en definitiva una madre con senos maternos y con corazón de madre) y una nación huérfana, una nación de cuya tierra le dicen: «¡Esta ya no es tu madre!».

Cuando usted estuvo en Sudáfrica, Mahatma, allí vivían 150.000 indios. ¡Pero en la India había más de 200 millones! Y ese hecho

alimentaba las almas de los 150.000, hayan sido o no conscientes de tal cosa; ellos abrevaban de esa fuente su fortaleza para vivir, su coraje para existir. ¿Acaso en aquel momento les preguntó usted, como pregunta hoy a los judíos, si querían un doble hogar donde vivir según fuera su voluntad (*if they want a double home where they can remain at will*)? Usted les dice a los judíos que si Palestina es su hogar deben acostumbrarse a la idea de ser forzados a dejar todas las otras partes del mundo que habitan (*to leave the other parts of the World in which they are settled*). ¿También les dijo usted a los indios de Sudáfrica que si la India es su hogar, deben acostumbrarse a la idea de ser obligados a regresar a la India? ¿O acaso usted les dijo que la India no era su hogar? Y si –a pesar de que verdaderamente es inconcebible que algo así suceda– los cientos de millones de indios mañana fueran dispersados sobre la faz de la tierra, y si pasado mañana hubiese otra nación que se estableciera en la India y los judíos declararan que hay todavía lugar para fundar un Hogar nacional (*Nacional Home*) para los indios, que permita a su diáspora una fuerte concentración orgánica y la edificación de un centro viviente, ¿podría decirles un Gandhi judío –suponiendo que tal hombre pudiese existir– lo que usted responde a los judíos: «Esta reivindicación de un Hogar nacional proporciona un simulacro de justificación para su expulsión» (*this cry for the Nacional Home affords a colourable justification for your expulsion*)? ¿O debe tal vez enseñarles –como usted enseñó a los judíos– que la India de la concepción védica no es un territorio geográfico, sino que está en sus corazones? La tierra de la que habla un libro sagrado a los hijos de esa tierra nunca se encuentra meramente en sus corazones, una tierra jamás puede volverse un mero símbolo. Ella existe en los corazones porque es la figura profética de una promesa a la humanidad; pero si el monte Sión no existiera, sería una metáfora vacía. Esta tierra se llama «santa»; pero no es la santidad de una idea, es la santidad de una porción de tierra. Algo que es meramente una idea y nada más, no puede volverse santo; pero una porción de tierra puede convertirse en santa tanto como el útero de una madre puede volverse santo.

La dispersión [de un pueblo] es soportable, incluso puede llegar a tener sentido si en algún lugar hay una reunión, un núcleo hogareño creciente, una porción de tierra en la que se vive no disperso

sino unido, y desde donde el espíritu de reunión pueda llegar a todos los lugares donde reina la dispersión. Cuando esto existe, también hay anhelo, una vida en común, la vida de una comunidad que se atreve a vivir el hoy porque tiene la esperanza de vivir el mañana. Pero cuando falta ese centro floreciente, ese proceso creciente de reunión, la dispersión se transforma en desmembramiento. Sobre este criterio, la cuestión de nuestro destino judío se encuentra indisolublemente ligada a la posibilidad de la reunión, y ésta remite a Palestina.

Usted pregunta: ¿Por qué, como todas las naciones de la tierra, ellos no establecen sus hogares allí donde nacieron y donde se ganan el pan? Porque su destino difiere del resto de las naciones de la tierra; se trata de un destino que, dicho con verdad y justicia, no puede ser impuesto a ninguna nación de la tierra. Su destino es la dispersión, no la dispersión de una fracción y la preservación del núcleo principal como en el caso de las otras naciones; es una dispersión sin corazón vivo y sin centro; y toda nación tiene el derecho de demandar la posesión de un corazón vivo. Es diferente, porque cien hogares adoptados sin uno original y natural enferman a una nación y la vuelven miserable. Es diferente porque, a pesar del bienestar y los logros del individuo que pueden florecer sobre un suelo que no es la verdadera madre, una nación así debe languidecer. Y al igual que usted, Mahatma, desea no sólo que los indios puedan vivir y trabajar, sino también que la esencia india, la sabiduría india y la verdad india florezcan y den fruto, nosotros deseamos eso mismo para los judíos. Para usted no hay necesidad de estar consciente de que la sustancia india no puede prosperar sin el apego indio al suelo materno y sin su reunión allí. Pero sabemos qué es lo esencial; lo sabemos porque es justamente aquello que nos es negado, o que al menos nos fue negado en el pasado hasta esta generación que ahora ha comenzado a trabajar por la redención de la tierra madre.

Y esto no es todo. De hecho, para nosotros, para los judíos que piensan como yo, éste no es el factor determinante, aunque sea dolorosamente urgente. Usted dice, Mahatma Gandhi, que para reivindicar un Hogar nacional, lo que no «tiene eco» en usted es que haya que buscar una legitimación (*sanction*) en la Biblia. No, esto no es así. No abrimos la Biblia para buscar allí pruebas. Lo contrario

es correcto. Promesas de retorno y de reestablecerse allí, que alimentaron la esperanza y nostalgia de cientos de generaciones, dan a la generación presente un estímulo elemental que sólo unos pocos conocen en toda su significación, un estímulo que surte efecto también en la vida de muchos que no creen en el mensaje de la Biblia. Y éste todavía no es el factor decisivo para nosotros, que a pesar de no ver una revelación divina en cada oración de las Sagradas Escrituras, confiamos en el espíritu que inspiró a aquellos que hablaron. Para nosotros la promesa de la Tierra no es decisiva, sino el mandamiento y su cumplimiento, que nos ligado con la tierra, con la existencia de una comunidad judía libre en este país. Ya que la Biblia nos cuenta –y nuestro saber más interior es testigo– que una vez, hace más de tres mil años, nuestra entrada a esta tierra estuvo acompañada de la conciencia de una misión de lo Alto, de constituir aquí a través de las generaciones de nuestro pueblo una forma justa de vida, una forma de vida imposible de realizar por individuos en la esfera de su existencia privada, sino sólo por una nación en el establecimiento de su sociedad: una propiedad común de la tierra (Levítico 25, 23), reducción periódica de las desigualdades sociales (Levítico 25, 13), garantía de la independencia de cada individuo (Éxodo 21, 2), ayuda mutua (Éxodo 23, 4ss); *Shabat* para todos, incluyendo siervos y bestias en tanto que criaturas con iguales derechos [al descanso] (Éxodo 23, 12), año sabático, descanso del suelo para que todo ser humano tenga derecho a gozar libremente de sus frutos (Levítico 25, 5-7). Estas no son leyes prácticas que han sido pensadas por hombres sabios, sino los parámetros que los líderes de la nación –por lo visto, también ellos con sorpresa y acatamiento– hallaron ante sí como tarea y requisito que deben cumplirse para heredar la tierra. Ninguna otra nación en el inicio de su carrera se ha enfrentado jamás a una misión semejante. Eso no se olvida, es imposible desembarazarse de algo así. En aquel momento no llevamos a cabo lo que se nos había impuesto. Fuimos exiliados de nuestra tierra antes de haber realizado nuestra misión; pero el precepto quedó en nuestras manos y se volvió más urgente que nunca. Necesitamos nuestra tierra para cumplir el precepto. Necesitamos libertad para ordenar nuestra propia vida. No es posible intentar ninguna otra experiencia sobre una tierra extraña y bajo leyes extranjeras. No es posible que nos nieguen el suelo y la libertad para cumplir este mandamiento. No somos codiciosos, Mahatma: todo nuestro deseo consiste en poder finalmente obedecer.

Quizá usted pueda preguntarse si hablo en nombre del pueblo judío cuando digo «nosotros». Hablo sólo en nombre de aquellos que han sentido la encomienda de cumplir el mandamiento de justicia dado al Israel de la Biblia. Y aunque incluso se tratara de un sólo puñado, se trata del núcleo de la nación, y el porvenir del pueblo depende de ellos, pues la antigua misión de la nación vive en ellos como el cotiledón en la semilla del fruto. En este contexto debo decirle que usted se equivoca cuando supone que en general los judíos de hoy creen en Dios y abrevan en esta fe sus normas de conducta. La actual comunidad judía está convulsionada por una grave crisis de fe. Me parece que la pérdida de fe en el seno de la humanidad contemporánea, su incapacidad para creer verdaderamente en Dios, encuentra una expresión concentrada en esta crisis de la judeidad; aquí todo es más oscuro, más arriesgado, más fatal que en cualquier otro lugar del mundo. Tampoco en Palestina se resuelve el conflicto; al contrario, aquí su gravedad se considera aun más que entre judíos de cualquier otro lugar. Pero al mismo tiempo entendemos que sólo aquí es posible resolver la crisis. No se puede encontrar ninguna solución en la vida de individuos aislados y abandonados, aunque sea posible esperar que la chispa de la esperanza surja en medio de su gran angustia. La verdadera solución podrá brotar de la vida de una comunidad que comienza a cumplir la voluntad de Dios, a veces inconscientemente, sin creer que Dios existe y es su voluntad. La solución puede encontrarse en la vida de una comunidad si la apoyan creyentes, personas que no dirigen, ni demandan, ni urgen, ni predican, sino que participan en la vida de la comunidad, ayudan, esperan y se hallan preparadas para que cuando llegue su turno puedan responder con verdad a quien pregunte. Esa es la verdad más profunda de la vida judía en la Tierra; y ojalá que esta verdad tenga sentido no sólo para solucionar esta crisis de fe en el judaísmo, sino en toda la humanidad. La relación de este pueblo con esta tierra no sólo es un tema de historia antigua y sagrada; porque nosotros percibimos aquí un misterio aún más oculto.

Usted, Mahatma Gandhi, que conoce la relación entre tradición y futuro, no debe asociarse con aquellos que pasan por alto nuestra causa sin entendimiento ni empatía.

Pero usted señala –y eso me parece lo más significativo de todo lo que nos dice– que Palestina pertenece a los árabes y que por eso es «es incorrecto e inhumano imponer los judíos a los árabes».

Aquí debo agregar una observación personal para aclararle las premisas sobre las cuales quisiera considerar este tema.

Formo parte de un grupo que, desde los tiempos en que Gran Bretaña conquistó Palestina, incesantemente ha aspirado a lograr una paz genuina entre judíos y árabes.

Por paz genuina inferimos y pensamos que ambos pueblos han de hacer fructificar la tierra sin que uno imponga su voluntad sobre el otro. A la luz de las costumbres internacionales de nuestra generación, esto parece muy difícil pero no imposible. Éramos y aún somos muy conscientes de que en este caso excepcional, que no tiene parangón, se trata de esforzarse por buscar nuevas vías de entendimiento y acuerdo cordial entre las naciones. Aquí nuevamente estuvimos y siempre estamos sometidos al imperio de un mandamiento.

Consideramos como un punto básico, que en este caso se enfrentan dos reivindicaciones vitales, dos fenómenos cuya naturaleza y origen difiere, y que no deben ser comparados uno frente al otro, ni se puede determinar de manera objetiva cuál de ellos es justo y cuál no. Hemos considerado y seguimos considerando nuestra obligación entender y valorar la reivindicación opuesta a la nuestra y tratar de conciliar ambas. No podemos renunciar a la reivindicación judía, ya que algo más elevado que la vida de nuestro pueblo está ligado a esta tierra, esto es, su obra, la misión que Dios le ha confiado. Pero estábamos y aún estamos convencidos de que necesariamente debe ser posible encontrar alguna forma de acuerdo entre esta reivindicación y la otra, porque amamos esta tierra y creemos en su futuro; y viendo que semejante amor y semejante fe seguramente están presentes del otro lado, un acuerdo en el servicio común de la Tierra debe llegar a ser posible. Donde hay fe y amor, se puede hallar una solución aun para lo que aparenta ser una oposición trágica.

Con el fin de llevar a cabo una misión de tan extrema dificultad –que para que sea reconocida debemos superar la resistencia interna en el lado judío, que es tan tonta como natural–, necesitamos el apoyo de las personas bienintencionadas de todas las naciones, y esperábamos recibir ese apoyo. Pero ahora usted viene y

arregla este dilema existencial con la simple fórmula: «Palestina pertenece a los árabes».

¿Cuál es su intención cuando usted dice que la tierra pertenece a la población? Por lo visto, usted no se propone con esta fórmula describir tan sólo el estado de las cosas, sino declarar cierto derecho. Obviamente usted quiere decir que un pueblo, al estar asentado en su tierra, tiene derecho a reivindicar de manera absoluta su propiedad hasta el punto de declarar que todo aquel que se asienta en ella sin su permiso comete un robo. Pero ¿con qué medios consiguieron los árabes el derecho a la propiedad de Palestina? Evidentemente, por la fuerza de la conquista; y de hecho, una conquista por medio de un asentamiento. Por eso usted admite que, siendo así, esto constituye para ellos un derecho exclusivo de posesión; en tanto que las subsecuentes conquistas de los mamelucos y los turcos, que no fueron conquistas con vistas al asentamiento, no son tales en su opinión, pero dejan a la nación conquistadora anterior con pleno derecho a la propiedad. Así, el asentamiento a fuerza de conquista justifica para usted el derecho a la propiedad de Palestina. Sin embargo, instalarse como lo hicieron los judíos –cuyos métodos, ciertamente, no siempre satisficieron las reivindicaciones de los árabes, pero que, incluso en las situaciones más delicadas, fueron muy diferentes de los métodos del conquistador– no puede, según su opinión, legitimar ninguna participación en este derecho de propiedad. Estas son las conclusiones que se derivan de sus palabras, pronunciadas por usted como un axioma, al sostener que la tierra pertenece a su población. En una época de migración de naciones, primero usted apoyaría el derecho a la propiedad de la nación que está amenazada con la expulsión y el exterminio; pero cuando ésta se haya realizado, usted estaría obligado a admitir, tal vez no inmediatamente pero sí después de un número razonable de generaciones, que el país «pertenece» al usurpador.

Quizá no esté tan lejos el día en que los representantes de la humanidad –tal vez como consecuencia de una catástrofe cuyas dimensiones todavía no podemos estimar– puedan llegar a un acuerdo para reconstituir las relaciones entre los pueblos, las naciones y los Estados, sobre la colonización de zonas poco pobladas, así como también sobre una explotación conjunta de las materias primas vitales, amén de la intensificación racional de la agricultura en el

mundo, que evite una nueva migración de enormes dimensiones que amenace con destruir a la especie humana. ¿Acaso también entonces habrá que oponerse a los hombres que osen salvar la situación con el dogma de la «propiedad», de la propiedad privada intransferible, de un *status quo* sagrado? Sin duda, somos testigos de que se abusa trágicamente del sentimiento que se filtra en las profundidades de la vida de la nación y de que hay que oponerse a este dogma; pero los mismos representantes de los Estados más fuertes, que consideran un sacrilegio cualquier intento de criticar semejante dogma, ¿acaso no forman parte de este abuso?

¿Y qué pasa si no son los pueblos quienes emigran, sino *un* pueblo? ¿Y qué pasa si este pueblo desea retornar a su antigua patria donde todavía hay lugar para una parte considerable de él, suficiente para formar una comunidad junto al pueblo al que ahora la tierra «pertenece»? ¿Y qué pasa si esta nación errante, a la cual alguna vez perteneció esa tierra de igual manera –sobre la base del asentamiento a fuerza de conquista– y que alguna vez fuera expulsada de ella con la fuerza de la mera imposición, pide ahora tomar una parte disponible de la tierra, o una parte que quedara disponible sin dañar el espacio vital de los otros, y pidiese esto para lograr para sí misma finalmente un Hogar *nacional*, un hogar en el cual la gente del pueblo podrá vivir como una *nación*? Entonces viene usted, Mahatma Gandhi, y ayuda a marcar nuevamente las fronteras y a declarar: «¡Aparten sus manos! ¡Esta tierra no les pertenece!». Y ello, en lugar de ayudar a establecer una paz genuina, que nos dé lo que necesitamos sin despojar a los árabes de lo que ellos necesitan, teniendo como base un acuerdo justo en cuanto a lo que ellos realmente necesitan y lo que se nos puede conceder a nosotros.

No es imposible evaluar el espacio vital requerido para todos, si se parte de la intensificación global de la agricultura en todo el territorio de Palestina. Hoy, en la situación primitiva e ineficaz de la agricultura de los *fellahs*, el terreno requerido para producir alimentos por familia es mucho mayor que el que haría falta en otras condiciones. ¿Resulta justo aferrarse a antiguos sistemas agrícolas que ya han perdido el sentido y desentenderse de la productividad potencial del suelo con vistas a prevenir la inmigración de nuevos colonos sin prejuicios respecto de los antiguos habitantes? Repito: sin prejuicios. Esta debe ser la base del acuerdo al que aspiramos.

Por un lado, Mahatma, usted se preocupa por el derecho a la propiedad; por otro, usted no considera el derecho a una porción de terreno libre para aquellos que tienen una necesidad vital de él. Pero hay alguien más por quien usted no se interesa, y que para ser justos –esto es, partiendo de una percepción completa de la realidad–, hay que consultar: ese otro es el suelo mismo. ¡Pregúntele a la tierra qué hicieron por ella los árabes durante 1300 años y qué hicimos nosotros durante cincuenta! ¿Acaso esta respuesta no sería testimonio decisivo en el marco de un debate justo sobre la pregunta en torno a quién «pertenece» esta tierra?

Me parece que Dios no da de sus manos ninguna porción de la tierra, de manera tal que su dueño no pueda decir lo que dice Dios en las Sagradas Escrituras: «Mía es la tierra». En mi opinión, la tierra está sólo en préstamo, inclusive para el conquistador que se asentó en ella, y Dios espera a ver aquello que se hace con ella.

Con todo, me dicen que no debo apreciar la tierra cultivada y desdeñar el desierto. Me dicen que el desierto está dispuesto a esperar el trabajo de sus hijos. A nosotros, tan cargados de civilización, el desierto ya no nos reconoce como sus hijos. Yo venero el desierto. Pero no creo en su resistencia absoluta, ya que confío en la gran unión entre el hombre (*Adam*) y la tierra (*Adamah*). Esta tierra nos reconoce porque se vuelve fértil gracias a nosotros; ella nos reconoce mediante los frutos que nos entrega. Nuestros colonos no vienen aquí como los colonizadores occidentales, que ponían a los nativos a trabajar para su provecho. Nuestros colonos arrimaron el hombro para arar la tierra, y gastaron sus fuerzas y su sangre en volverla fértil; pero la fertilidad de la tierra no la requerimos sólo para nosotros. Los agricultores judíos empezaron a enseñar a sus hermanos árabes el trabajo intensivo del terreno; pedimos que sigan enseñándoles, juntos pensamos trabajar el suelo, pretendemos «servirle»[6]. Cuanto más fertilicemos la tierra, más espacio habrá para nosotros y para ellos. No tenemos ninguna intención de expulsarlos, pedimos vivir con ellos; no buscamos dominar, solicitamos servir con ellos.

Una vez usted dijo, Mahatma, que en esta época la política nos rodea, como el abrazo de la serpiente de la que es imposible sepa-

6. En hebreo, la raíz *avd* significa tanto el trabajo físico como el servicio a Dios [N. de la T.].

rarse, ya que ningún esfuerzo bastará. Usted dijo que, por ello, resulta obligado luchar contra la serpiente. ¡He aquí la serpiente en su máxima potencia! Judíos y árabes juntos reclaman esta tierra, pero de hecho es posible conciliar ambas reivindicaciones mientras se midan por las exigencias de la vida misma y estén limitadas por el deseo de conciliación; es decir, si estas reivindicaciones se traducen al lenguaje de las necesidades de personas vivas, sus necesidades y las de sus hijos. Pero en lugar de eso, estas reivindicaciones quedan atrapadas bajo la influencia de la serpiente y se vuelven exigencias preliminares y de política, y están representadas con toda la rudeza que la política imprime en quien se rige por sus costumbres. La vida, en su realidad y posibilidades plenas, desaparece, así como también el deseo de verdad y de paz; nada más se sabe o se siente fuera del eslogan político. La serpiente conquista también la vida, no sólo el espíritu. ¿Quién lucha contra ella?

En el corazón de su argumento, Mahatma, hay una palabra sagaz que aceptamos con agradecimiento. Usted dice que hemos de intentar convertir el corazón de los árabes. Pues bien, ¡ayúdenos a hacerlo! Entre nosotros también hay muchos corazones necios que han de ser convertidos, corazones que cayeron víctimas del egoísmo nacionalista que sólo acepta sus propias reivindicaciones. Nosotros esperamos lograr esta conversión por nosotros mismos. Sin embargo, para la otra tarea de conversión requerimos su ayuda. En lugar de eso, usted dirige su amonestación únicamente hacia los judíos porque ellos permiten a las bayonetas británicas que los defiendan de quienes les tiran bombas. Respecto a estos últimos, su postura es mucho más reservada. Dice usted que querría ver a los árabes escoger la vía de la no violencia; pero según los cánones aceptados de lo correcto y lo incorrecto (*according to the accepted canons of right and wrong*), nada puede ser dicho en contra de su conducta. ¡Cómo puede ser que usted dé crédito en este caso –aunque sólo de manera limitada– a las «normas reconocidas» (*accepted canons*), cuando jamás lo había hecho antes! Usted nos reprocha que sin tener un ejército propio aceptemos que el ejército británico prevenga un ciego asesinato ocasional. Pero a la luz de las reglas aceptadas (*accepted canons*), usted ve con ojos indulgentes a quienes cotidianamente siembran la muerte en nuestras filas sin distinguir en absoluto quiénes son los afectados. Si con su mirada

usted lo abarcara todo, Mahatma, lo hecho y lo no hecho en ambos lados, lo justo y lo injusto en ambas partes, ¿no admitiría que ciertamente no somos los únicos que necesitamos su ayuda?

Comenzamos de nuevo a poblar este país treinta y cinco años antes de que se extendiese sobre él «la sombra del cañón británico». Nosotros no buscamos esta sombra, apareció y se quedó aquí para cuidar los intereses británicos, no los nuestros. No queremos usar la fuerza. Pero después de las resoluciones de Delhi, a principios de marzo de 1922, usted mismo, Mahatma Gandhi, escribió: «¿No he repetido más de una vez que preferiría ver a la India liberarse incluso por la violencia en lugar de verla permanecer en cautiverio?» (*Have I not repeatedly said that I would have India become free even by violence rather than that she should remain in bondage?*). Esa fue una declaración muy importante de su parte; afirmó que la no violencia es para usted cuestión de fe y no un principio político, y que la aspiración a la liberación de la India es incluso más fuerte para usted que su fe. Y por eso, lo aprecio. No queremos la fuerza. No proclamamos, como Jesús –el hijo de nuestro pueblo– y como usted, la enseñanza de la no violencia, porque creemos que el ser humano a veces debe usar la fuerza para salvarse o, más aún, para salvar a sus hijos. Sin embargo, desde tiempos inmemoriales hemos pregonado la enseñanza de la justicia y la paz; enseñamos y aprendimos que la paz es la meta de todo el mundo y que la justicia es el camino para alcanzarla. Entonces no podemos *desear* el uso de la fuerza. Ningún ser humano que se vea a sí mismo como parte de Israel puede desear el uso de la fuerza.

Pero usted afirma que nuestra no violencia es la no violencia del desamparado y el débil (*of the helpless and the weak*). Esto no se corresponde con la realidad. Usted no sabe o no considera el «poder del alma», la *Satyagraha*, que hemos necesitado para controlarnos aquí –después de años de haber sufrido continuos actos de violencia indiscriminada, nosotros, nuestras mujeres y niños– y no responder con actos similares de violencia indiscriminada. Por otra parte, Mahatma, en 1922 escribió lo siguiente: «Veo que nuestra no violencia es sólo superficial [...] esta no violencia parece como si surgiera sólo de nuestro desamparo [...] ¿puede una verdadera no violencia voluntaria surgir de esta no violencia aparentemente impuesta del débil?» (*I see that our non-violence is skin-deep* [...] *This non-violence*

rarse, ya que ningún esfuerzo bastará. Usted dijo que, por ello, resulta obligado luchar contra la serpiente. ¡He aquí la serpiente en su máxima potencia! Judíos y árabes juntos reclaman esta tierra, pero de hecho es posible conciliar ambas reivindicaciones mientras se midan por las exigencias de la vida misma y estén limitadas por el deseo de conciliación; es decir, si estas reivindicaciones se traducen al lenguaje de las necesidades de personas vivas, sus necesidades y las de sus hijos. Pero en lugar de eso, estas reivindicaciones quedan atrapadas bajo la influencia de la serpiente y se vuelven exigencias preliminares y de política, y están representadas con toda la rudeza que la política imprime en quien se rige por sus costumbres. La vida, en su realidad y posibilidades plenas, desaparece, así como también el deseo de verdad y de paz; nada más se sabe o se siente fuera del eslogan político. La serpiente conquista también la vida, no sólo el espíritu. ¿Quién lucha contra ella?

En el corazón de su argumento, Mahatma, hay una palabra sagaz que aceptamos con agradecimiento. Usted dice que hemos de intentar convertir el corazón de los árabes. Pues bien, ¡ayúdenos a hacerlo! Entre nosotros también hay muchos corazones necios que han de ser convertidos, corazones que cayeron víctimas del egoísmo nacionalista que sólo acepta sus propias reivindicaciones. Nosotros esperamos lograr esta conversión por nosotros mismos. Sin embargo, para la otra tarea de conversión requerimos su ayuda. En lugar de eso, usted dirige su amonestación únicamente hacia los judíos porque ellos permiten a las bayonetas británicas que los defiendan de quienes les tiran bombas. Respecto a estos últimos, su postura es mucho más reservada. Dice usted que querría ver a los árabes escoger la vía de la no violencia; pero según los cánones aceptados de lo correcto y lo incorrecto (*according to the accepted canons of right and wrong*), nada puede ser dicho en contra de su conducta. ¡Cómo puede ser que usted dé crédito en este caso –aunque sólo de manera limitada– a las «normas reconocidas» (*accepted canons*), cuando jamás lo había hecho antes! Usted nos reprocha que sin tener un ejército propio aceptemos que el ejército británico prevenga un ciego asesinato ocasional. Pero a la luz de las reglas aceptadas (*accepted canons*), usted ve con ojos indulgentes a quienes cotidianamente siembran la muerte en nuestras filas sin distinguir en absoluto quiénes son los afectados. Si con su mirada

usted lo abarcara todo, Mahatma, lo hecho y lo no hecho en ambos lados, lo justo y lo injusto en ambas partes, ¿no admitiría que ciertamente no somos los únicos que necesitamos su ayuda?

Comenzamos de nuevo a poblar este país treinta y cinco años antes de que se extendiese sobre él «la sombra del cañón británico». Nosotros no buscamos esta sombra, apareció y se quedó aquí para cuidar los intereses británicos, no los nuestros. No queremos usar la fuerza. Pero después de las resoluciones de Delhi, a principios de marzo de 1922, usted mismo, Mahatma Gandhi, escribió: «¿No he repetido más de una vez que preferiría ver a la India liberarse incluso por la violencia en lugar de verla permanecer en cautiverio?» (*Have I not repeatedly said that I would have India become free even by violence rather than that she should remain in bondage?*). Esa fue una declaración muy importante de su parte; afirmó que la no violencia es para usted cuestión de fe y no un principio político, y que la aspiración a la liberación de la India es incluso más fuerte para usted que su fe. Y por eso, lo aprecio. No queremos la fuerza. No proclamamos, como Jesús –el hijo de nuestro pueblo– y como usted, la enseñanza de la no violencia, porque creemos que el ser humano a veces debe usar la fuerza para salvarse o, más aún, para salvar a sus hijos. Sin embargo, desde tiempos inmemoriales hemos pregonado la enseñanza de la justicia y la paz; enseñamos y aprendimos que la paz es la meta de todo el mundo y que la justicia es el camino para alcanzarla. Entonces no podemos *desear* el uso de la fuerza. Ningún ser humano que se vea a sí mismo como parte de Israel puede desear el uso de la fuerza.

Pero usted afirma que nuestra no violencia es la no violencia del desamparado y el débil (*of the helpless and the weak*). Esto no se corresponde con la realidad. Usted no sabe o no considera el «poder del alma», la *Satyagraha*, que hemos necesitado para controlarnos aquí –después de años de haber sufrido continuos actos de violencia indiscriminada, nosotros, nuestras mujeres y niños– y no responder con actos similares de violencia indiscriminada. Por otra parte, Mahatma, en 1922 escribió lo siguiente: «Veo que nuestra no violencia es sólo superficial [...] esta no violencia parece como si surgiera sólo de nuestro desamparo [...] ¿puede una verdadera no violencia voluntaria surgir de esta no violencia aparentemente impuesta del débil?» (*I see that our non-violence is skin-deep* [...] *This non-violence*

seems to be due merely to our helplessness [...] *Can true voluntary non-violence come out of this seemingly forced non-violence of the weak?*). Cuando leí esas palabras, nació en aquel momento mi veneración hacia usted, una veneración tan grande que es imposible de destruir ni siquiera por su injusticia hacia nosotros.

Usted dice que la crucifixión de Jesús a manos de nuestros antepasados es un estigma contra nosotros. No sé si eso ocurrió realmente, pero lo considero posible. Lo considero tan posible como si el pueblo indio en circunstancias diferentes lo condenara a usted a muerte –si sus enseñanzas fuesen más estrictamente opuestas a sus propias tendencias («India –asegura usted– es *por naturaleza* no violenta» [*is* by Nature *non violent*]). No es raro que las naciones devoren la grandeza que dieron a luz. ¡Ahora uno puede aseverar, sin contradicción, que semejante acción constituye un estigma! No obstante, no negaré que si bien yo no me hubiese encontrado entre aquellos que crucificaron a Jesús, tampoco me hubiera hallado entre sus seguidores. No puedo sino enfrentarme al mal cuando veo que está por destruir el bien. Me veo obligado a confrontar el mal en el mundo de igual manera a como debo hacerlo con el mal que está en mi interior. A lo único que puedo aspirar es a que no deba recurrir a la fuerza. No quiero la fuerza. Pero si no hay otra manera de evitar que el mal destruya al bien, creo que utilizaré la fuerza y me encomendaré a Dios.

En su día afirmó que «India es *por naturaleza* no violenta». Mas no lo fue así siempre. El *Mahabarata* es una epopeya guerrera, de fuerza sometida a disciplina. El más grande de sus poemas épicos, el *Bhagavad-Gitâ*, narra cómo Arjuna decide en el campo de batalla que no quiere cometer el pecado de asesinar a sus familiares que se encuentran en el campo adversario, y deja caer su arco y su flecha. Pero el Dios lo amonesta al recordarle que semejante acto es un hecho no viril y vergonzoso; nada es más adecuado para un caballero armado que una guerra justa.

¿Es tal vez ésa la verdad? Si debo confesar qué es verdad para mí, debería decir: nada es mejor para el hombre que comportarse con justicia... excepto tal vez amar. Debemos ser capaces incluso de luchar por la justicia, pero luchar a partir del amor.

La redacción de esta carta se ha prolongado largamente, Mahatma. Hice muchas pausas; a veces pasaron días entre breves párrafos para examinar mi conocimiento y mi manera de pensar. Día y noche luché contra mí mismo, me cuestionaba a mí mismo si acaso no me extralimité en algún punto, sobrepasando la tasa de autopreservación permitida e incluso prescripta por Dios a una comunidad humana, y si yo no caía en la grave aberración del egoísmo colectivo. Amigos y mi propia conciencia me han ayudado a caminar de frente cuando este peligro me acechaba. Desde entonces han pasado semanas, mas ahora llegó el momento, cuando una negociación sobre la cuestión judeo-árabe tiene lugar en la capital del imperio británico y cuando una determinación, según se dice, va a ser tomada. Pero la verdadera decisión sobre este asunto puede venir sólo desde dentro, no desde fuera.

Por ello me permito firmar esta carta sin esperar el resultado de Londres.

Sinceramente suyo,

Martin Buber

19

SOBRE LA TRAICIÓN
(julio de 1938)

Grupos árabes militantes, desesperanzados de que Gran Bretaña llegara a actuar en su favor y alarmados por el ritmo creciente de la inmigración y el asentamiento de los judíos en Palestina a causa del ascenso de los nazis al poder, llevaron a cabo una revuelta. La primera etapa de la «rebelión árabe» fue una huelga general, que comenzó en abril de 1936 y duró 6 meses. El boicot declarado por los árabes al sector judío y al gobierno del Mandato iba acompañado de actos violentos esporádicos que gradualmente se convirtieron en una rebelión abierta. Se organizaron grupos de guerrillas en toda Palestina. Y tras una pausa, la rebelión se renovó con fuerza durante 1937 para prolongarse hasta el verano de 1939.

Los ataques de bandas árabes a hombres desarmados, mujeres y niños, suscitaron en la comunidad judía de Palestina un deseo de venganza. Sin embargo, los responsables del *Yishuv* adoptaron la política de la «contención», *havlagah*: una resolución firme, motivada tanto por consideraciones políticas como morales, de no dejarse provocar e incurrir en represalias indiscriminadas contra los árabes. En noviembre de 1937 el *Irgun*, organización militar clandestina asociada con los revisionistas, rechazó la política de *havlagah* y lanzó represalias masivas contra la población civil árabe.

En el artículo que sigue, publicado el 18 de julio de 1938 en inglés (*Palestine Post*) y en hebreo (*Davar*, el periódico de la federación judía laborista), Buber no se refirió a un incidente específico sino a la actitud que, según él, alentaba el surgimiento del terrorismo judío.

SOBRE LA TRAICIÓN

La confusión en el país ha crecido de manera insoportable. Estalló a causa de actos repugnantes para todo judío que aún sabe algo acerca de qué es el judaísmo y qué quiere decir humanidad.

Las instituciones autorizadas se hicieron escuchar. Pero también nosotros, los individuos sin autoridad ni una función que cumplir, que nos sentimos en una situación imposible de seguir tolerando, no debemos permanecer callados; por ello, está bien que ya se haya empezado a hablar en público. Porque sabemos en nuestros corazones que por más calamidad que amenace a nuestro pueblo desde el exterior, nada podrá destruirlo tanto como la traición interna [a sus ideales]. Frente a esta traición, nosotros, los individuos, tenemos la obligación de unirnos. En nombre de esa unidad como individuos hacemos escuchar nuestras voces.

La traición ya ha dado sus primeros pasos. Facciones que carecían de poder mientras hubo fidelidad, han fomentado la infidelidad para sacar provecho. Ellos se ocupan de enrarecer cada vez más la atmósfera, pues sólo en un ambiente completamente turbio pueden tener posibilidades. Y desde fuera, ven sus actos con no poca satisfacción todos aquellos cuyo deseo es que justamente en esta hora decisiva sea exhibida impúdicamente nuestra causa, de forma que nuestras propias acciones se vuelvan contra nosotros.

No es una sorpresa que triunfen las fuerzas de la oscuridad, apoyadas por jóvenes obnubilados, y que entre el público haya quienes se entusiasmen con sus actos de ciega violencia. La situación se ha vuelto tan angustiosa que es posible entender que a ellos se sumen voces del pueblo que claman: «¡Si no podemos defendernos de los lobos, será mejor que nosotros también nos volvamos lobos!». ¡Y se olvidan de que emprendimos nuestra causa en esta tierra para volver a ser personas íntegras!

Diría que se puede comprender a esas voces. Pero ¿es justo su llamamiento fuera de su estricto punto de vista? No, no lo es. ¿Qué esperan conseguir con estos actos los admiradores de la violencia ciega? ¿Quizás asustar a los matones? La consecuencia es exactamente la contraria: nosotros provocamos un nuevo odio, y más amplio. A través de nuestra postura, mediante nuestras palabras y nuestra clara disposición a un acuerdo de paz, debíamos lograr una división en la población árabe, alentar a aquellos bienintencionados y aislar a los terroristas; en cambio, nuestros admiradores de la violencia lograrán unir contra nosotros al pueblo árabe, en este país y fuera de él. ¿O acaso quieren influir en la opinión de Occidente? Perderemos las simpatías sinceras y válidas, si ahora con los

hechos aceptamos el método que siempre hemos censurado en todas sus formas por contener actos brutales.

Nada se puede lograr con la violencia ciega. Pero todo puede perderse con ella. Si se le permitiese a la violencia reinar según su voluntad, extraviaríamos el camino para forjar la paz con el pueblo que, según nuestro destino histórico, vamos a convivir y construir junto a él este país; ese destino cuyo sentido nos será revelado cuando lo asumamos con absoluta seriedad. Pero por grande que sea la pérdida respecto del exterior, perderemos mucho más internamente. Nuestro movimiento encuentra su motor interior y su sentido en liberar al hombre judío de la contradicción que existe entre un alma que reconoce la verdad y la justicia como los tesoros supremos de este mundo y una vida para la cual este reconocimiento no puede traducirse en realidad. Nuestro movimiento hizo lo que estuvo en su mano para ofrecer al hombre judío una vida plena de verdad y justicia. Si se le permite a la violencia ciega dominar la acción, entonces la certeza se volverá falsedad, el alma desmoronará, la vida se vaciará de contenido y la contradicción, la miserable hija del exilio, se erigirá en ama y señora de Sión. Esto significa la muerte del movimiento y la destrucción del pueblo.

¿O tal vez quieren darnos un alma nueva, un alma de lobo sin conciencia ni contradicción? El hombre puede asfixiar el alma que tiene en su interior, pero no tiene la posibilidad de reemplazarla por otra diferente.

Y he aquí que la traición ha dado sus primeros pasos. Instancias de las que en principio podía esperarse que apartasen al pueblo de la senda del error, han provocado –justamente al contrario– que se instaurase un halo glorioso de héroes y «santos» también sobre las cabezas de las víctimas de una ceguera extraña. Pero quien mata o tiene la intención de matar a personas indefensas que ni lucharon ni luchan contra él, no es ni héroe ni santo. El ataque a personas inocentes no puede justificarse como defensa. Y esos maestros de la nación que justifican estos actos como defensivos, actúan contra la Torá. Más aún, de esta forma ellos contribuyen a desvalorizar la verdadera defensa.

Nosotros, que acusamos a los infieles de traición, nos encontramos sobre la base de una verdadera defensa. Si un hombre entra en la habitación donde juega su hijo y ve que un extraño lo está apuntando con un arma, si dispara primero, cumple con su deber y conserva su derecho, y podemos esperar que le sea perdonado. Pero si un ladrón irrumpe en su casa, asesina y huye, y el dueño de la casa atenta contra otro que pasa por allí solamente porque pertenece a la raza del ladrón, ¿qué deber y qué derecho tiene?

Nosotros nos basamos en la verdadera defensa. Pero allí donde no es posible, ¿qué se puede hacer? Aquí se frena el hombre que se inclina por la verdad y la justicia. Ha dejado claro a los ojos del mundo que él sabe defenderse; y ahora le demuestra que sabe evitar la injusticia: le muestra que hay una verdad y una justicia vivas. Y si el mundo en ese momento no está de su lado, llegará la hora en que sí lo estará.

Detenerse de esta manera y soportar la aún continua obtusidad del mundo, ambas actitudes unidad se llaman *havlagah*, «contención», «autocontrol». No decimos que quien se conduce según la *havlagah* sea un «héroe»; pero afirmamos que conducirse así representa el verdadero heroísmo. Tampoco decimos –incluso si perece en su puesto– que es un «santo»; sin embargo, manifestamos que es un testigo y que da testimonio abierto de la verdad y la justicia de nuestra causa.

Parece que nunca hubo en la vida de nuestro pueblo una desgracia como la de ahora y que jamás se presentó una prueba tan dura como la actual.

En estos momentos, ni el engaño ni la violencia pueden beneficiar a ningún pueblo; tan sólo es posible una cosa: pasar la prueba en la desgracia misma y mantenerse fiel.

La traición ha dado sus primeros pasos. Arrancadle la máscara de su cara y contemplad su verdadero rostro: ¡Traición al hombre judío, a su judaísmo y a su humanidad; traición a la misión, a la causa, al objetivo y a los medios; traición al movimiento, traición al pueblo! ¡Conocedla tal como es y comportaos con ella en consecuencia! No desde fuera, sino desde su interior se está gestando la principal desgracia, indomable, si no sois capaces de pararla en seco.

¡Mimad la fe! No podemos saber si la recompensa llegará pronto. Quien pasó la prueba, quizás también tenga que esperar, en medio de la amarga desgracia. Pero vivirá. Y cuando llegue la cosecha, en el momento en que llegue, sólo la confianza andará por el campo y recogerá la siega.

Todas estas cosas se las digo a los nuestros y no a los de fuera. Escuche quien escuche fuera, los oídos para los cuales está redactado este discurso son los de la persona judía. Pero además de esto, es preciso escuchar otra palabra al exterior. Nosotros sufrimos tormentos, soportamos aflicciones profundas, y no sólo junto a nuestros heridos, sino también con las familias de esos mismos caídos árabes que fueron atacados sin haber levantado un arma contra nosotros. La historia de la especie humana comienza con un fratricidio y está llena de ellos.

Pero el amor fraterno es más fuerte.

«Nosotros», dije. No sé cuántos seres humanos están incluidos en ese «nosotros» en cuyo nombre me atrevo a hablar. Pero escucho en todo el país corazones temerosos que laten al mismo ritmo que el mío, y sé que si bien no hay una única bandera y no nos congrega un único programa, nos une un sentimiento grande y una inmensa certeza, en aras de los cuales debemos unirnos. Ni en un partido ni en una liga. Sino en una comunidad en lucha.

20

NUESTROS PSEUDO-SANSONES (junio de 1939)

Militarmente, la revuelta árabe fracasó; sin embargo, logró su objetivo político: la derogación del compromiso británico de alentar la fundación del Hogar nacional judío en Palestina, que fue declarado oficialmente en el «Libro Blanco» del gobierno británico en el mes de mayo de 1939. El Libro Blanco, que dificultaba el camino hacia un autogobierno de los judíos y limitaba gravemente la inmigración y la compra de terrenos, fue visto en el movimiento sionista como un paso de extrema traición, sobre todo ante el hecho de que el pueblo judío nunca había necesitado hasta aquel momento una patria propia. Los sentimientos de ira se extendieron por el *Yishuv*, a la vez que se organizaron manifestaciones de protesta por todo el país. Muchos, especialmente entre los jóvenes, veían en el Libro Blanco la quiebra de la política de *havlagah*, «autocontrol», «contención», de la Agencia judía. Según ellos, los británicos se dejaron influir más por el terrorismo árabe que por el autocontrol judío; por eso, la única manera de lograr la anulación del Libro Blanco era la lucha judía armada contra el gobierno del Mandato. Este espíritu rebelde hizo que muchos se sumasen a las filas de la Organización militar nacional (*Etzel: Irgun Tzvai Leumi*), que logró un reforzamiento ostensible de sus fuerzas y del alcance de sus acciones. Poco tiempo después de la publicación del Libro Blanco, el *Etzel / Irgun* puso bombas en edificios de gobierno en Tel Aviv y en Jerusalén, a lo que siguieron rápidamente otros actos de sabotaje y asesinatos. Buber afirmó en su artículo del 5 de junio de 1939, que este estallido repentino de actos terroristas judíos estuvo alimentado por una indignación entendible. A pesar de ello, el *Yishuv* debería seguir el ejemplo de la Agencia judía y condenar enérgicamente tales actos de terror. El público no debe admirar secretamente los actos de los pseudo-sansones del *Etzel / Irgun*. Sus hombres no son héroes, sino atolondrados, necios, irresponsables tanto moral como políticamente.

Nuestros pseudo-sansones

Por lo visto, en el *Yishuv* hay jóvenes que fantasean viéndose a sí mismos como sansones. Poner minas delante de vehículos ocupados por familias no judías, inocentes, indefensas; atacar casas habitadas por familias no judías, inocentes, indefensas, y otras acciones semejantes, son vistas por ellos como actos de Sansón. Pregonan a los jóvenes en las calles, que llegó la hora de perpetrar acciones de Sansón, y que si quieren ser los sansones contemporáneos, sólo tienen que estudiar en sus academias; y no cabe duda de que encuentran a muchos niños para cuyos oídos esas palabras resultan dulces.

Y ésta es la historia:

Cuando retornamos a nuestra tierra después muchos siglos, nos comportamos como si la hubiéramos encontrado vacía y deshabitada. No, peor aún: como si la población que veíamos no existiera, como si no tuviéramos nada que ver con ella, o sea, como si ella no nos viera. Pero ella sí nos veía; no tan claramente como nosotros la hubiésemos visto a ella de haber sido nosotros los habitantes y otro pueblo hubiese llegado en un número creciente a instalarse en esta tierra; no con la misma claridad, pero con la claridad suficiente y, naturalmente, con una claridad que crecía año a año. No prestamos atención a esto. No fuimos capaces de decirnos a nosotros mismos que sólo hay un camino para enfrentarse a las consecuencias de esta clarividencia creciente: lograr asociarnos de verdad con este pueblo, hacerle participar realmente en nuestra construcción de la tierra, en nuestro trabajo y en sus frutos. No quisimos creerles a aquellos entre nosotros que nos habían advertido.

De todos modos, nos hemos encontrado entre tanto apremiados en la arena de la política internacional y allí hemos recibido la promesa de protección para nuestra causa de parte de una gran potencia, una promesa apenas confirmada por la Sociedad de Naciones. ¿Eso no era suficiente para nosotros? De hecho, no hemos sido capaces de confesarnos que estas promesas hechas en el mundo de la política, mundo en el que vivimos ya desde hace veinticinco años (y más), únicamente son válidas mientras la situación política mundial, que fue creada por esta clase de promesas, no se desmorone, y que hemos de prepararnos de algún modo para el cambio –que tarde o temprano tendrá lugar– con otro tipo de garantía. En lugar de una declaración, realidad; una realidad que pasa por acometer esta tarea en común desde los intereses que compartimos con nuestros vecinos en esta tierra. Pero no quisimos creerles a aquellos de entre nosotros que nos dieron ese consejo… Y a todos aquellos que señalaron el creciente Movimiento nacional árabe, les dijimos que no hay que tenerlo en cuenta, o que podremos con él. Y desde entonces todo ocurrió como ocurrió. Las bandas terroristas judías perpetraron actos que entre nuestros jóvenes fueron considerados como actos de Sansón. Tal vez entre los terroristas también hubo quienes se veían a sí mismos como sansones contemporáneos; claro, si hubiesen sabido algo sobre Sansón… La pregunta, ¿a quién ven en el papel de filisteos que penetran en su tierra, a los británicos o a nosotros?, puede quedar sin respuesta. Supongo que a ambos. Pienso que entre nosotros no hay nadie que haya visto a los asesinos como sansones. ¿Por qué? Porque los sansones luchaban cara a cara contra grupos muy bien armados y numéricamente superiores; porque los actos de terror no pueden considerarse guerra legítima. Nos negamos a verlos como héroes, y los vemos como a locos. Pero con esto no quiero decir «loco» en el sentido heroico del término, es decir, un hombre que es considerado loco, pero en realidad es un héroe. No, cuando digo loco me refiero a alguien que se salió de sus cabales, un verdadero estúpido.

¿Y nuestra actitud ante los árabes? Casi todos sabíamos discernir entre los terroristas [árabes] y el pueblo árabe; pero no podemos esperar que los árabes sepan distinguir por mucho tiempo entre nuestros matones y el pueblo judío. Y ¿cómo llegaremos, pues, a un entendimiento con los árabes? Es cierto que entre nosotros hay quienes piensan que un entendimiento semejante es innecesario e incluso dañino; pero sólo unos políticos ilusos como ellos, traficantes de ilusiones como ellos, que no saben más que reemplazar una ilusión por otra –tan pasajera como la anterior–, sólo ellos pueden imaginar que nuestra población va a existir para siempre sin entendimiento ni cooperación con los árabes. Y en esta hora crítica, quien causa los estallidos de violencia indiscriminada, pone en peligro la existencia misma del *Yishuv*. Todo lo que ha sido construido con tanto trabajo, con tantos sacrificios, piedra por piedra, puede ser destruido paso a paso por el caos hacia el cual puede conducirnos esta ralea de pseudo-sansones. Cada puñetazo que ellos

piensan dar a nuestro enemigo, nos afecta a nosotros. Ellos tratan con el suicidio; y no un suicidio como el de Sansón, que con su autodestrucción aniquiló a tres mil filisteos, sino la destrucción de todo aquello que generaciones de abnegados pioneros hicieron florecer en esta tierra con sacrificio. No tienen derecho a un suicidio semejante. «No matarás», fue dicho. Quien asesina al modo de esos «sansonizados» asesina a su propio pueblo.

Y esta es la estafa más turbia y fraudulenta de todas: que la redención puede ser obtenida por medio del pecado, si es que el pecado desde el inicio está orientado en nombre de la redención. Si el pueblo justificara el acto asesino, si se identificase con sus perpetradores –y con esto se haría cargo del pecado como si fuera propio–, nuestros hijos no heredarán de nosotros una tierra libre y pura, sino una cueva de ladrones en la que vivirán y crecerán sus hijos.

Es imperativa la guerra de todo el *Yishuv* contra el Libro Blanco; porque no solamente desprecia la demanda de supervivencia de nuestro pueblo y la continuación del desarrollo de nuestra obra aquí, sino que ignora los intereses de este país y la clase de paz que necesita. Es imperativa una lucha de resistencia ordenada, perfectamente coordinada y responsable; pero esta lucha no se debe realizar ni al modo de los árabes ni al modo de los irlandeses (nuestros admiradores de la violencia irlandesa se olvidan, que en la cuestión irlandesa –excepto Ulster– sólo estaban involucradas dos partes y no tres, como en nuestro caso). Es un hecho que estamos aquí, a diferencia de los irlandeses, enfrentados a una población mayoritaria apoyada en mayor o menor grado por 230 millones de musulmanes. Este hecho revela que la comparación con los irlandeses es mera palabrería. (Dicho sea de paso, Irlanda no logró la independencia por la táctica del terror –una táctica contra la que luchó, como es sabido, entre otros, lord Balfour, y con mucho éxito–, sino por la política sofisticada de Inglaterra, la política de la «mesa redonda» del nuevo imperialismo, que quiere concentrar nuevamente a través de la descentralización). En nuestra guerra no debemos hacer algo que corte nuestras relaciones con Inglaterra, pues de este modo se bloqueará todo acuerdo futuro con los árabes, algo que pondría en peligro la vida del *Yishuv*. Debemos seguir haciendo todo lo requerido para el florecimiento y la prosperidad de nuestra labor de asentamiento, ni más ni menos. Nuestro instrumento de lucha, al igual que antes, sigue siendo el arado, *el arado que no conoce el espanto*. Necesitamos hombres sin miedo que trabajen la tierra, no lazadores de bombas. Necesitamos líderes que nos guíen en nuestro trabajo, que sepan qué es lo que quieren y cómo llevarlo a cabo; pero en absoluto necesitamos alborotadores, pues el orden que ellos destruyen es el de nuestro trabajo.

21

¿Y HOY?
(marzo de 1939)

Los líderes de quienes apoyaban la amistad judeo-árabe en el *Yishuv*, que temían el empeoramiento de la situación, se organizaron y fundaron en abril de 1939 la «Liga para el acercamiento y la cooperación judeo-árabe». El objetivo de la Liga era, de acuerdo con su programa, unir a «todos aquellos que reconozcan la necesidad de una reconciliación judeo-árabe... y asimismo a todos aquellos que ven que la cuestión árabe debe ser resuelta sobre la base del avance económico y la libertad para el desarrollo nacional, cultural y social de ambos pueblos –judío y árabe– juntos»[1]. La Liga surgió por la actividad previa que impulsaron sus fundadores, los cuales pretendían estimular el debate dentro del *Yishuv* en torno a la urgencia del entendimiento judeo-árabe. Esto se hizo con la publicación de dos colecciones de artículos sobre el tema. El primer volumen, titulado *Al parashat darkeinu* («En el cruce de nuestros caminos»), se publicó en marzo de 1939. Buber, que cumplía una función central en la fundación de la Liga, contribuyó con la traducción de varios de sus textos sobre la cuestión árabe. Concluyó dicha antología, titulada «Balance», con un *post scriptum* que presentamos a continuación. En él se dirige a todos aquellos que consideran que ya es demasiado tarde para un acercamiento judeo-árabe.

¿Y HOY?

Algunos de ustedes dicen: «De acuerdo, nos equivocamos, lo reconocemos, pero ahora las cosas están como están, ya es tarde para volver al camino que nos recomendaste. Hoy prevalece la dura ley de la política internacional y sus consecuencias; ya no hay

1. Archivo sionista, 25/3104. Citado también en S. L. Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine During Mandatory Times*, Shikmona Publishing, Haifa 1970, 222.

lugar para una vida en paz; si hoy aún podemos actuar, hemos de hacerlo sólo partiendo de esta situación y en consonancia con sus consecuencias: ¡Y se trata de una acción diferente de la que tú prescribes!».

No, no sólo hoy, ¡hace días y años que ustedes hablan así! Siempre dijeron: «Tal vez tu consejo fuera adecuado ayer, pero ahora ya no es válido, ¡hoy ya no podría cumplirse, hoy ya no está vigente, todo ha cambiado!», y de ese modo, el hoy se transformó en ayer y otra vez el hoy se volvió ayer. Una situación surge a partir de otra, y cada vez ustedes se situaron en el lado incorrecto, y cada vez se multiplicaron las fuerzas del mal, y cada vez se dejó de hacer aquello que debía hacerse precisamente en ese momento, y esta inacción influyó en el futuro. Siempre, en cualquier momento, en cualquier situación, es posible hacer *algo*, algo que ponga en acto la verdad, algo que defina en alguna medida el rostro de la hora siguiente, la característica de la nueva situación. Las condiciones de la acción constantemente cambian, siempre es preciso hacer otra cosa, algo nuevo, es decir, hay que dar una respuesta a la situación que ha cambiado. ¡Pero sólo aquella respuesta que nace de la verdad! En lugar de esto, ustedes siempre han respaldado la respuesta táctica, y no han entendido que el cálculo táctico siempre lleva consigo los medios incorrectos, sacrifica el futuro en nombre del momento; mientras que nosotros, que necesitamos absolutamente un futuro, podemos lograr el objetivo únicamente a través de un trabajo coherente en aras del futuro. La respuesta que nace de la verdad responde al momento no desde el momento, sino desde el futuro. Eso es lo que se nos fue de las manos todas las veces. Y sin embargo, ¡aún hoy podemos hacerlo! Y aunque la situación se ha vuelto mucho más difícil y las condiciones para actuar han empeorado en gran medida, sin duda aún tenemos la posibilidad de elegir un camino que ciertamente no va a estar caracterizado por un éxito rutilante; mas ése es el camino correcto. La nueva situación también nos va a poner ante una alternativa, de cuya decisión depende el futuro y cuyo alcance resulta imposible de prever. No debemos decir hoy lo que tendremos que hacer mañana. Sin embargo, hoy ya es posible señalar cuál será la base de nuestras acciones futuras, a saber, partir de la verdad, partir de *toda* la realidad de la vida judeo-árabe. Si lo que se dijo aquí es verdad, ya que ustedes reconocen eso cuando dicen «nos

equivocamos»; si es así, ésta es la verdad tanto de hoy como de mañana. Y ahora, en este momento, lo principal es abandonar la vía de la táctica y aceptar el yugo de la verdad. E incluso si en el mundo triunfara la mentira, tampoco entonces habría lugar para la desesperación, salvo que nos sumemos a la falsedad; y en ese caso dilapidaremos nuestro futuro. En cambio, si resistimos a las tentaciones de la mentira, si reconocemos la futilidad de su fuerza, si nos negamos a cambiar el sello de la fidelidad por el del éxito, entonces no tenemos que desesperarnos. Tal vez mañana tengamos sólo dos alternativas: o pintar nuestra bandera con los colores de la mentira y descender al *Sheol*[2], como el más miserable de los miserables entre los abanderados, con consignas vacías en nuestros labios y gestos jactanciosos; o bien cuidar el más pequeño de los sellos de Dios, la verdad humana, y guardarlo en el arca de la vida dura, hasta que sea rehabilitado el gobernante que nos lo entregue y lo muestre a la luz del nuevo día.

2. Nombre hebreo bíblico que designa el lugar en el que moraban las almas de los muertos; carece de connotaciones morales [N. de la T.].

22

SOBRE NUESTRA POLÍTICA (agosto de 1939)

La segunda antología de artículos publicada por la Liga a favor del acercamiento judeo-árabe vio la luz en agosto de 1939. Los editores tuvieron que editarla a causa de la reacción «miope» –según su criterio– que expresaron los dirigentes sionistas ante la aparición del Libro Blanco en mayo de 1939. En su contribución a esta antología, Buber se concentró en el tema principal que sostiene que el sempiterno discurso sobre la deslealtad británica revelaba una debilidad básica de la política sionista. En lugar de desarrollar una estrategia política conciliable con la singularidad del carácter moral y social de la colonización sionista, los dirigentes del sionismo, sin especial creatividad, adoptaron los principios políticos del colonialismo europeo y, en consecuencia, convirtieron al movimiento sionista en dependiente de una potencia imperialista.

Al presentar esta tesis, Buber puso de relieve la necesidad de discernir entre una colonización «concentrada» y otra «expansiva», distinción ya desarrollada en un artículo anterior[1]. Según él, una colonización expansiva caracteriza al imperialismo. Tal tipo de colonización requiere profundizar el poder del Estado de la metrópoli y servir a sus intereses, y no teme utilizar la fuerza y la astucia en la medida en que la población local se resiste a los colonizadores de la metrópoli. Por otro lado, la colonización «concentrada» no necesariamente sirve a una fuerza imperialista; sólo requiere reconcentrar a los hijos de un pueblo dividido y perseguido, y canalizar en un solo lugar las fuentes de su energía moral y espiritual. El asentamiento sionista en la Tierra de Israel, que pone el acento en el retorno de los judíos a la tierra y la renovación de su autonomía social y cultural es, en esencia, una empresa de colonización concentrada.

En el artículo que sigue, Buber deplora el hecho de que los dirigentes sionistas hayan fracasado en el desarrollo de una línea política capaz de

1. Cf. M. Buber, *Selbstbesinnung* (1926), en Id., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Jospeh Meizer, Köln 1963, 488-500.

reflejar las fuerzas morales y materiales en el movimiento de colonización concentrada –que dio origen al sionismo–, no pudiendo expresarlas de manera explícita y fiel. El desarrollo de dicha línea sería la expresión de un «sionismo amplio» (*Grosszionismus*), el cual debería suplantar a la política imperante –carente de vuelo e imaginación– de un «sionismo estrecho» (*Kleinzionismus*), con su impugnada dependencia de Gran Bretaña. Este sionismo estrecho pone el acento en la exclusividad del «trabajo hebreo», hasta el punto de excluir el trabajo árabe y menoscabarlo. Con su lucha en favor de la creación de una mayoría judía en la Tierra de Israel, que se erigirá bajo el auspicio de las bayonetas británicas como un hecho demográfico a secas, esta estrecha visión del sionismo traerá la alienación y el rencor de parte de los árabes.

Sobre nuestra política

El defecto fundamental de nuestra actividad sionista fue no haber desarrollado métodos políticos independientes para nuestra singular colonización. Mientras que en nuestra labor de colonización transitamos por nuevas vías y descubrimos nuevas formas de organización económica y social, adecuadas a nuestros objetivos y a las condiciones de nuestra empresa, en política reprodujimos la forma de colonización de los Estados occidentales modernos, que tuvo origen en circunstancias completamente distintas y que de ninguna manera era adecuada a nuestra situación. Los Estados y las grandes sociedades comerciales han colonizado a partir de un pueblo bien concentrado que aspira a expandirse, y su esfuerzo siempre se ha basado en la constante disposición a intervenir con una potencia militar técnicamente muy superior a la de la población de la colonia. Por el contrario, nosotros hemos colonizado a partir de la inclinación de un pueblo disperso y carente de núcleo; nuestro objetivo es la concentración, y no tenemos una potencia militar. El esquema de nuestras renombradas brigadas, que vinieron a llenar el lugar con la así llamada Legión [judía], no es más que una quimera romántica. En tiempo de guerra, técnicamente las legiones sólo pueden actuar como apoyo de la potencia militar, y sólo en la medida en que esta última abastezca a las legiones en el aspecto técnico y en cuanto no haya otra potencia que provea técnicamente a las masas de nativos que se oponen a esta colonización; o sea, mientras no se produzca un cambio fundamental en las condiciones de la política mundial. De hecho, nosotros nos hemos conducido según una política legionaria sin legión, es decir, que para nuestra colonización concentrada nos hemos apoyado en la potencia militar de un Estado expansionista. Así, hemos partido de una suposición errónea: que el interés por la expansión y el interés por la concentración podrían conciliarse en una alianza; dicho sin rodeos, que los cambios en la política mundial no la deberían afectar, incluso si éstos fuesen fundamentales. Y sin embargo, así no son las cosas. Quien coloniza en aras de la concentración necesita una tierra para concentrarse y está ligado a ella de manera permanente; en cambio, quien coloniza en aras de la expansión puede, si es necesario, abandonar una posición incómoda o ceder una parte; puede, además, cambiar el orden de las relaciones, reducirlas, desarrollarlas, todo según la necesidad. En el momento en que cambie la situación política mundial y el imperio británico necesite verdaderamente –o sólo según su opinión juzgue necesario– un segundo Egipto al oriente del canal de Suez, en ese momento es previsible que el gobierno tratará de obtener de los árabes o de una parte de ellos ese segundo Egipto; y de eso nosotros no podríamos proveerle. Aunque mi opinión es que los árabes, capaces de abastecerlo, de hecho no lo harán. Me parece que en este momento el poder británico no comprende las relaciones entre los países árabes, y por eso no afina sus estrategias. Pero, obviamente, esto no cambia en nada que nuestra situación sea como es. La queja contra la «estafa» que nos hicieron puede ser que tenga un objetivo propagandístico, pero desde el punto de vista político no tiene valor. En su momento pusimos la bandera de Sión en manos de un actor político, que la necesitaba para sus propios fines. Y ahora nos quejamos de que hoy, cuando ya no le es necesaria esa bandera o a su juicio ya no la necesita –ahora que la encuentra demasiado costosa–, interpreta según su conveniencia el contrato firmado entonces para dichos fines. ¿Acaso no nos hemos enterado hasta ahora de que la política mundial de las potencias brota justamente en este momento –y por lo visto ahora contra su voluntad– del cálculo de beneficios y perjuicios inmediatos, y no de un entendimiento de los principios políticos inamovibles, y que desde esta perspectiva no hay diferencia entre las democracias y las dictaduras?

Nuestro error ha sido que seguimos los esquemas de la política colonial occidental, que únicamente tiene dos partes: la parte activa en la colonización y la parte que la padece; que nos condujimos así en aras de nuestras inclinaciones, tan diferentes de las de ellos, y que por tanto hemos sido absorbidos decididamente por una parte, la del gobernante, entregándonos por completo a su gobierno. La consecuencia es que fuimos catalogados de agentes del imperialismo, con cuya causa la nuestra no tiene nada que ver. Y todos sabemos cuán dudosa es una situación de agentes dobles. Fuimos tomados por agentes del imperialismo, incluso cuando éste ya no existía y su lugar lo ocupó una asociación para el mantenimiento del libre comercio en el mundo, una asociación llamada con el viejo nombre de *Imperium*.

¿Y qué teníamos que haber hecho? Al menos dos cosas. Primero, conseguir una promesa, única y definitiva de parte de esa potencia, en cuyas manos sería confiado [por la Sociedad de Naciones] un Mandato sobre la Tierra de Israel, con el objetivo explícito de apoyar a nuestra población. Y tal promesa debería ser el reconocimiento de nuestro derecho a la libre inmigración a la Tierra de Israel y a una libre adquisición de terreno, amén de que nunca se hiciera nada para restringir este derecho. Así no hubiese sido posible hacer desaparecer con meras interpretaciones esta sencilla y clara promesa. Segundo, conseguir de parte de los árabes el reconocimiento de ese derecho, también un reconocimiento sencillo y claro, y este reconocimiento, al igual que dicha promesa, debería haber sido ratificado por parte de una instancia internacional. Obviamente, dicho reconocimiento hubiese podido efectuarse sólo como fruto de una negociación basada en un programa global de colonización, un programa que expresara suficientemente la esencia y la función de una colonización concentrada. Por norma, un programa semejante no podría reducirse a Israel. Un asentamiento [judío] de este tipo en la Tierra de Israel estaría rodeado por un fuerte círculo que lo sostendría. Este círculo podría haber sido creado solamente por la penetración de una base productiva dentro de las comunidades de los judíos en los países árabes; cosa, además, que lleva consigo una participación sistemática de capital judío y de trabajo judío en la construcción económica del Cercano Oriente. El destino histórico de una participación semejante en nuestros días, es decir, el hecho

de que siempre hemos sido defraudados tras haber actuado en beneficio del país al que hemos apoyado, no deberíamos haberlo tenido que temer si hubiéramos creado una renovación histórica, es decir, si en el centro de esta acción hubiese una sólida posición independiente, la posición palestino-israelí[2]. Con todo, conviene aclarar que Israel se hubiese transformado de este modo no sólo en el centro orgánico del pueblo de Israel, sino también en el centro orgánico del Oriente en desarrollo.

El sentido común dice que tal negociación no hubiese sido llevada a cabo con unos pocos notables, y el reconocimiento al que me refiero tampoco debería haber tenido la forma de una misiva privada de uno de los príncipes árabes. Nosotros necesitábamos encontrar del otro lado una parte negociadora *equilibrada*; y si en la realidad no hubo una parte así, era nuestro deber exigirla e incluso coadyuvar en su organización, en tanto que representación acreditada de toda Arabia. Obviamente, también había necesidad de negociar con la representación de los mismos árabes de Israel con vistas a una reciprocidad; una parte principal de las conclusiones del programa sería compartir con ellos nuestro trabajo en la construcción de esta tierra y encontrar en todas las áreas formas orgánicas para una comunidad de intereses. El *reducido* programa que propusimos nos condujo necesariamente a una guerra contra el trabajo árabe; en cambio, un programa *magnánimo* no sólo hubiese favorecido la participación en nuestra empresa, sino que la hubiese vuelto *imprescindible*. Lo mismo puede decirse de la esfera política. La *estrechez* del programa condujo a enfatizar la necesidad de volvernos una mayoría en esa tierra; el programa *generoso* nos hubiese enseñado que era posible una cooperación entre los pueblos, con respecto a la cual no importa la relación numérica. En la esencia de nuestra política independiente de colonización estaba la capacidad de crear nuevas formas políticas que siguieran vigentes incluso cuando Israel se hubiese anexado a una asociación federal de países. Y sin embargo, no desarrollamos una política independiente, sino que eludimos su necesidad.

2. En las distintas versiones varía: en hebreo remite a la «posición israelí» («hama'amad haeretz-israeli»), en alemán a una posición «palestina» («seine starke eigene Position, die palästinensische») y en inglés no se adjetiva («an effective independent position, the Land of Israel») [N. de la T.].

Lo dicho hasta aquí ya lo expresé hace veinte años, ora en público, ora en comisiones de los congresos sionistas o de grupos sionistas. Pero en la práctica no sirvió para nada. Hoy me culpo a mí mismo, porque en aquel momento le hice caso al prejuicio contra la publicidad, un prejuicio común entre nosotros. Estoy casi seguro de que, si en ese momento mis amigos y yo hubiésemos superado ese prejuicio, habríamos tenido más influencia. Pusimos el imperativo de la disciplina sionista por encima del imperativo de nuestro entendimiento político; y fue un grave error.

Y ahora que venimos y enseñamos nuestras propuestas y relaciones de entonces, muchos son contrarios a ellas. Dicen que sería así, que tal vez tuvimos razón, pero que ahora todo es como está; ahora ya no es posible llegar a otro acuerdo con los árabes fuera del acuerdo que supone una abdicación, un acuerdo que incluye la renuncia a la demanda vital del trabajo de nuestra colonización; ahora ya no hay más que la guerra extrema, a cualquier precio, la guerra por nuestra vida. Esta objeción no es más que otra evasión ante la enorme misión de un sionismo más amplio y generoso. Una cooperación sólo es posible sobre la base de una confianza verdadera, y nosotros cercenamos mil rebrotes de confianza. Sin embargo, aunque la misión se ha agravado, no es cierto que se haya vuelto irrealizable. Hoy lo principal para nosotros consiste en decidir en esa *dirección*, en la que hemos de buscar y experimentar, ampliar y lograr adeptos. Una gran determinación en esta línea será ciertamente fructífera. Si nos encaminamos en una dirección definida sin desviarnos, descubriremos que es posible ir en esa dirección. No es verdad que la idea de la colonización concentrada no pueda encontrar ya una expresión política independiente y amplia. La encontrará, si la consideramos en serio. En el momento en que reconozcamos que esta tierra no tiene salvación sino a partir de un acuerdo y una alianza global entre dos pueblos hermanos, hallaremos la manera de mostrarles también a los árabes que así son las cosas. En este momento ya nada puede ejecutarse por la vía de la táctica; mas por la senda de la verdad todo es realizable.

23

FALSOS PROFETAS
(agosto de 1939)

Paralelamente a la organización de la Liga a favor del acercamiento judeo-árabe, Buber y algunos de sus amigos –la mayoría ligados en su momento a Brith Shalom (asociación que dejó de existir a mediados de los años treinta) y miembros activos de la Liga– fundaron un periódico llamado *Be'ayot Hayom* («Los problemas de hoy»). Dicho periódico se publicó entre agosto de 1940 y noviembre de 1942. Analizada los problemas actuales desde un punto de vista humanista, ya que buscaba llamar la atención sobre las comunes necesidades políticas de judíos y árabes. En una edición especial, *Lamo'ed*, una publicación que precedió a la edición oficial de *Be'ayot Hayom*, publicada en Pascua de 1940, Buber escribió un largo artículo de investigación sobre el tema de la concepción bíblica de los «profetas verdaderos y falsos». Entre los detalles eruditos de dicho artículo destacan varios párrafos que aquí se reproducen.

Falsos profetas

[...] La historia es un proceso dinámico; historia significa que no hay una hora que se parezca a otra. Dios actúa en la historia, pero no lo hace al modo de un mecanismo que se ajusta para moverse a un mismo ritmo hasta el final; Él es un Dios viviente. La palabra divina, la orden de Dios que el hombre obedece, tampoco es un yugo colocado en su cuello. Dios tiene verdad, no tiene método. Su verdad se expresa en su voluntad, pero su voluntad no es un programa. Dios tiene un designio para la humanidad actual; pero la humanidad también ha sido dotada de un deseo propio, e incluso de la cantidad suficiente de poder para realizarlo. Así, la humanidad puede cambiar su voluntad de una hora a la siguiente, y Dios

–a quien la humanidad, su deseo y las posibles alteraciones le conciernen profundamente– puede cambiar su plan para la humanidad cuando este deseo se modifica. O sea, es posible que la realidad histórica haya cambiado. No podemos confiar en nuestro conocimiento. Hay que acudir a Él y prestarle oídos. Jeremías desconoce el significado de la Palabra. Él sabe que no lo sabe. Algo semejante dice Sócrates acerca de sí mismo. Y sin embargo, Jeremías se diferencia del filósofo en que, además de esto, él sabe que podrá escuchar esta Palabra cada tanto. También Sócrates –como se nos narra– escucha de vez en cuando la voz del «daimon»; pero esta voz sólo le dice lo que no debe hacer. La voz escuchada por Jeremías le dice qué tiene que hacer y decir. Cuando en alguna ocasión alguien escucha la voz de Jananías[1] y no oye la voz de Dios (quizás porque la voz de los Jananías puede ensordecer la fina voz del silencio), es mejor acudir ante Él y prestarle oídos (cf. Jeremías 28).

[...] Los profetas verdaderos son justamente quienes llevan a cabo la política de lo real, porque manifiestan su misión política a partir de una visión de toda la realidad histórica que les es dado ver. En cambio, los falsos profetas, que tienen la política de la ilusión, arrancan con la fuerza de su deseo un pedazo del manto de la realidad histórica y la cosen dentro de una ilusión abigarrada. Cuando quieren actuar con la fuerza de la sugestión muestran los aspectos más atractivos; y cuando se les pregunta honestamente, subrayan ese fragmento que está fuera de la realidad.

Ya en tiempos de Ezequías los falsos profetas, con su política quimérica, impedían a los responsables conocer la imponente misión que tenían encomendada, aceptarla y educar al pueblo para que la cumpliera. El anuncio de Isaías introdujo en los corazones del pueblo sólo la promesa, sin la condición de cumplirla en cada generación, condición incluida en toda profecía de salvación; hicieron de la promesa cierta a Israel que cumple con su misión, una promesa absoluta de seguridad eterna. Y ahora que todo ocurre como ocurre por este gobierno de la ilusión, se evita ir por el camino que aún sigue abierto –esto es, aceptar el decreto y *volverlo como tal*–, y se

1. El profeta Jananías representa a los falsos profetas de Israel, a los que se enfrenta el profeta Jeremías (cap. 28). Estos falsos profetas prefieren adular al pueblo antes que proclamar el duro mensaje que Dios le dirige en ese preciso momento de su historia [N. de la T.].

adaptan viejas ilusiones a la situación presente y se crean otras nuevas, produciendo ambas maniobras la ceguera; en su fervor muestran caminos donde no los hay y nublan la única puerta abierta. Contra todo esto Jeremías se enfrenta con una palabra que carece de influencia. ¡Qué pobre es la experiencia frente a mil sueños!

El falso profeta vive y se alimenta de lo soñado, y se comporta como si su sueño fuera realidad. El profeta verdadero vive y se alimenta de aquello que escucha, constatando que se acostumbran a relacionarse con esa palabra como si únicamente fuera válida en la esfera ideológica, de la «moral» o la «religión», y no en la realidad de la vida pública.

Los falsos profetas no son ateos. Ellos veneran al dios del éxito. Ellos mismos necesitan siempre del éxito y lo consiguen al prometérselo al pueblo; de hecho, persisten también honestamente en el triunfo del pueblo. Las ansias de éxito dominan sus corazones y definen lo que emana desde su interior. Es lo que Jeremías llama «el engaño de su corazón»: no es que engañen, sino que son engañados, y sólo pueden respirar este aire de engaño. Los profetas verdaderos conocen profundamente al pequeño ídolo fatuo llamado «éxito»; ellos saben que diez triunfos, que no son más que éxitos, pueden conducir junto a una derrota, mientras que un conjunto de diez fracasos –si el espíritu se preserva en ellos– puede conformar una victoria. Ellos mismos no pueden en su mayoría lograr esa cosa llamada éxito cuando hablan al pueblo, porque todo lo que ansía éxito dentro del pueblo se rebela contra ellos; sin embargo, cuando los arrojan al foso, se enciende una chispa que en el futuro puede prender todo lo que queda en Israel como alma; amén de iniciarse en secreto el retorno de aquello que, en medio de la más profunda miseria, conducirá a la renovación.

24

CARTA ABIERTA A LAS INSTITUCIONES DEL «YISHUV». ¡BASTA DE PROVOCACIONES! (3 de marzo de 1940)

A pesar de que los dirigentes sionistas recibieron el Libro Blanco en junio de 1939 con un tremendo enojo, mantuvieron un prudente optimismo al considerar que el Libro Blanco no era más que un gesto efímero para tranquilizar a los árabes; de hecho, finalmente el gobierno de Su Majestad postergaría indefinidamente su aplicación. La convicción de una rehabilitación de las relaciones anglo-sionistas se fortaleció con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, cuando el *Yishuv*[1] movilizó inmediatamente y con una efectividad impresionante sus recursos humanos y económicos al servicio del esfuerzo de guerra británico[2]. Sin embargo, este optimismo repentinamente se hizo añicos. El 28 de febrero de 1940, el gobierno del Mandato declaró sin previo aviso los reglamentos para la cesión de las tierras, que restringían severamente las posibilidades de los judíos para adquirir terrenos en Palestina. Seguía en esto las instrucciones del Libro Blanco de 1939. Durante la primera semana del mes de marzo se llevaron a cabo manifestaciones ilegales multitudinarias con la aprobación tácita de la dirección sionista[3]. Las manifestaciones fueron acompañadas con estallidos de violencia, resultando heridos de gravedad 74 judíos (dos de los cuales luego murieron) y sufriendo heridas leves otros 200. Del lado británico fueron heridos 25 soldados y policías, 5 gravemente.

1. Recordemos que así se denominaba a la comunidad judía en Palestina antes del establecimiento del Estado de Israel [N. de la T.].

2. Entre el 10 y el 21 de septiembre de 1940, cerca de 120.000 hombres y mujeres –el 25 por ciento de la población judía de Palestina– respondieron al llamamiento de las instituciones y se alistaron para el servicio nacional.

3. Estas manifestaciones fueron prácticamente dirigidas por la *Haganah*, organización paramilitar de autodefensa del *Yishuv*, según la orden dada por el jefe del comité ejecutivo de la Agencia judía, David Ben Gurion: «Combatiremos en esta guerra con Inglaterra como si no hubiese Libro Blanco y combatiremos el Libro Blanco como si no hubiese guerra» [N. de la ed. francesa].

Como reacción a dichos sucesos, Buber escribió esta carta el 3 de marzo de 1940, dirigida a la dirección de la Agencia judía y al *Vaad Haleumi* («Asamblea nacional del *Yishuv*»). No obtuvo respuesta de esos organismos, excepto un acuse de recibo de la carta de parte del *Vaad Haleumi*. Esto llevó a Buber a publicarla como carta abierta en *Lamo'ed*, la misma publicación de Pascua que en 1940 precedió al periódico *Be'ayot Hayom*[4].

Carta abierta a las instituciones

Honorables señores:

Aún bajo la impresión de los sucesos de los últimos días, me dirijo a las instituciones responsables del Movimiento y de la población con las siguientes preguntas:

1. ¿Son conscientes las instituciones de que, desde que en Gran Bretaña hay gobierno parlamentario, las manifestaciones callejeras nunca ejercieron influencia sobre la mayoría del parlamento que apoya al gobierno? ¿Acaso saben que, de todos modos, nada influye tanto en los círculos de decisión en Inglaterra como la capacidad abierta de los líderes de algunos sectores de la población para frenar a las masas en momentos de particular excitación, y que de esto hay que concluir que las manifestaciones de estos días sabotean la declaración de la Agencia judía?

2. En el caso de que las instituciones consideren –a pesar de los precedentes históricos– que un éxito *parlamentario* de las manifestaciones resulte posible, ¿tienen clara conciencia de que esto implica no solamente el más fuerte resentimiento de parte del gobierno del Mandato? ¿Que, además, esta especie de victoria pírrica va a acarrear manifestaciones árabes en contra, como ocurrió cuando se manifestaron para protestar contra la proposición de constitución de sir Arthur Wauchope[5], y que nuevamente va a crearse una

4. Cf. *supra*, la introducción al capítulo 23.

5. El general sir Arthur Grenfell Wauchope (1874-1947), Alto comisionado británico en Palestina y en Transjordania de 1931 a 1938, propuso en diciembre de 1935 la creación de un Consejo constitucional al que pertenecerían, además de funcionarios del gobierno, representantes electos y nombrados por la población musulmana, judía y cristiana. Los árabes gozarían de la mayoría, por lo que el *Yishuv* rechazó esta propuesta enfáticamente. El fracaso de esta proposición contribuyó a desencadenar la revuelta árabe (1936-1939).

situación en la cual la calle influirá en las decisiones políticas? ¿Se da cuenta la dirección el *Yishuv* que las contra-manifestaciones árabes serían mucho más exitosas que la nuestra, por cuanto existe una posibilidad de que el Oriente Medio se involucre en la guerra en defensa de los ejércitos Aliados? Los potentados árabes gozan de mayor *libertad de elección* en esta guerra. A diferencia de nosotros, ellos tienen ante sí varias opciones: entrar a la guerra del lado de Inglaterra, mantenerse en la neutralidad o incluso aliarse con alguno de los enemigos de Gran Bretaña en el este, con uno de los poderes antisemitas, Alemania o Italia, o tal vez con la Rusia anti-sionista.

3. ¿Acaso las instituciones piensan que manifestaciones como estas son un medio adecuado para influir sobre nuestro pueblo de manera efectiva? O por el contrario, ¿creen que esas manifestaciones pueden alimentar o incluso crear ilusiones entre las masas, ilusiones cuya sola existencia es dañina y cuyo fracaso inevitable podría causar una desintegración interna del *Yishuv*?

4. ¿La dirección del *Yishuv* cree que semejantes manifestaciones no van a afectar de manera adversa –en grado muy significativo– las posibilidades de llegar a un entendimiento con los árabes, posibilidades que mejoraron desde que comenzó la guerra? Si, como puede suponerse a partir del establecimiento por parte de la Agencia judía de un comité especial sobre la cuestión árabe, se hicieron esfuerzos desde el estallido de la guerra para llegar a tal entendimiento, ¿qué es, entonces, lo que motivó a la dirección del *Yishuv* a tolerar manifestaciones que minan su propia política?

5. Si, como he escuchado que se dice, las autoridades del *Yishuv* niegan tener alguna responsabilidad por las manifestaciones, ¿saben que los jóvenes se echaron a las calles porque pensaban que la consigna fue emitida por las instituciones responsables? Y si lo saben, ¿qué iniciativas han puesto en marcha para informar a los jóvenes de que su creencia era errada?

6. Si las instituciones responsables del Movimiento y del *Yishuv* no aceptan su responsabilidad por las manifestaciones, ¿quién se hace cargo? ¿Acaso hay voluntad por parte de las instituciones de demandar a los responsables para que rindan cuentas? ¿Acaso las instituciones piensan que hay que tolerar, especialmente en este momento, que fuera de las mismas haya personalidades o grupos

que tengan la posibilidad de lanzar consignas que sean entendidas como provenientes de esas instituciones? Y si, como supongo, no es posible tolerar algo así por parte de las instituciones, ¿acaso dieron las órdenes necesarias para evitar que estos grupos o individuos continúen con actividades que subvierten las políticas oficiales del *Yishuv*?

Con gran estima,

Martin Buber

25

PROGRAMA PARA «IJUD»
(septiembre de 1942)

Desde sus primeros esfuerzos para promover la reconciliación social y cultural entre los pueblos de Palestina, la Liga a favor del acercamiento y la cooperación judeo-árabe concretó un programa político para la fundación de un Estado binacional. Esta propuesta, de la cual Buber fue uno de los catorce firmantes, fue formulada en junio de 1942 y presentada como una alternativa tanto para la creación del Estado árabe de Palestina –que se deducía del Libro Blanco de 1939– como para la exigencia de un Estado judío –que desde la conferencia en el hotel Biltmore de Nueva York, en mayo de 1942, se impuso como objetivo del movimiento sionista[1]–. El programa de la Liga para un Estado binacional fue adoptado por el movimiento *Hashomer hatza'ir*, un partido marxista-sionista que entonces gozaba de fuerza y prestigio considerables en el *Yishuv*, y también por algunos partidos y grupos más pequeños. Dichos partidos y grupos se unieron a la Liga en bloque, ocasionando que algunos miembros independientes de la Liga se organizaran en un grupo aparte.

Siguiendo la iniciativa de Y. L. Magnes, una agrupación de aproximadamente cien personas se reunió en Jerusalén el 11 de agosto de 1942. Esta asamblea decidió la fundación de *Ijud* como partido político independiente asociado a la Liga. En su comité ejecutivo participaban, además de Magnes, Henrietta Szold (1860-1945) –fundadora de *Hadassa* (fundación americana de mujeres sionistas)– y Martin Buber. En ese mismo encuentro se decidió adoptar la publicación mensual *Be'ayot Hayom* como tribuna de *Ijud*, ya que la mayoría de sus autores y editores formaban parte del nuevo organismo. El periódico, que apareció nuevamente en abril de 1944 bajo el nombre abreviado *Be'ayot*, sería publicado por Buber y editado

1. El programa de Biltmore fue declarado la línea oficial de la política sionista en el mes de noviembre de 1942; cf. *supra*, la introducción al fragmento 30 de esta selección [N. del editor].

por su discípulo y amigo Akiva Ernst Simón[2]. La redacción del programa de *Ijud* corrió a cargo de Magnes, Robert Weltsch y Buber, y se publicó el 3 de septiembre de 1942.

Programa para «Ijud»

1) La asociación *Ijud* se adhiere: a) Al movimiento sionista por cuanto se refiere a su aspiración de establecer un Hogar nacional para el pueblo judío en Palestina, y b) al movimiento mundial que aspira a un nuevo orden de las relaciones internacionales y a la unión entre los pueblos, grandes y pequeños, para asegurar una vida de libertad y justicia sin miedo, opresión ni carencias.

2) En este sentido, la asociación *Ijud* aspira a abordar problemas vitales de nuestra tierra y su construcción por un camino de unión (*ijud*) entre los pueblos judío y árabe. En esta misma línea, la asociación *Ijud* buscará el camino en el cual el mundo judío colabore con el mundo árabe en todas las esferas de la vida: social, económica, cultural y política, en aras de resucitar el mundo semítico.

3) Las principales aspiraciones políticas de la asociación *Ijud* son: a) Crear un gobierno en Palestina sobre la base de derechos políticos iguales para ambos pueblos. b) Lograr el acuerdo por parte del creciente *Yishuv* y del pueblo judío en aras de una Unión federativa de países vecinos, y entre ellos Palestina. c) Crear una alianza entre la Unión federativa y una Unión anglo-americana como parte del pacto de todos los pueblos libres. Tal alianza de los pueblos libres debe asumir, en primer lugar, la responsabilidad del establecimiento y la estabilidad de las relaciones internacionales en el nuevo mundo después de la guerra.

La asociación *Ijud* cooperará con la Liga para el acercamiento judeo-árabe, que tiene representantes de organizaciones con diversos puntos de vista. Asimismo, se encuentra preparada para cooperar con otras organizaciones y grupos en proyectos específicos.

2. Desde el volumen VII (1948) el periódico se llamó *Be'ayot hazman*.

26

EN ESTOS DÍAS DE SILENCIO (1943)

Ijud había sido a menudo estigmatizado como una organización traidora y su nombre enlodado porque se atrevió a hacer oír una voz que disentía con el consenso del *Yishuv* durante la lucha contra el Libro Blanco. En algunas ocasiones los miembros y simpatizantes de *Ijud* fueron condenados al ostracismo, dos ejemplos de esto son los escritores Moshe Smilansky (1874-1953) y Shlomo Tzemaj (1886-1974). Ambos autores entregaron artículos para su publicación en *Moznayim*, el órgano literario de la Asociación de escritores hebreos, que se publicaba en Tel Aviv. El artículo de Tzemaj fue aceptado, pero tras la impresión y corrección de pruebas, recibió de los editores una nota donde se le decía que, según su criterio, no era «un momento propicio» para su publicación, y ello «a pesar de su indudable calidad literaria». *Ijud* decidió publicar los artículos de Smilansky y Tzemaj en un cuadernillo intitulado «En estos días de silencio». En el prólogo al librito, que presentamos a continuación, Buber recuerda clara y brevemente a sus lectores del *Yishuv* la diferencia entre disenso y deslealtad.

En estos días de silencio

De los tres artículos que componen este libro, dos han sido rechazados por la revista mensual *Moznayim*, el medio de expresión de la Asociación de escritores hebreos. Se trata de «¿Hacia dónde?» y «Sueños y peticiones»; se da la circunstancia de que este último estaba aceptado y sus pruebas habían sido ya corregidas por el autor. A la enérgica pregunta del autor acerca de por qué se comportaban así, el comité de la Asociación le respondió que, de acuerdo con la opinión de la mayoría de los miembros, «no es un momento propicio para la publicación del artículo, a pesar de su indudable

calidad literaria». Seguramente el mismo argumento sirvió para rechazar el primero.

Este asunto es de interés público.

Hoy solemos declarar, directa o indirectamente, de forma oral o por otros medios que «tal cosa no debe ser expresada, tal otra no debe ser publicada, porque puede poner en peligro los intereses de la nación». No obstante, ésa es exactamente la pregunta: ¿Cuáles son los intereses de la nación y qué los pone en peligro? El envenenamiento de la atmósfera se produce cuando quienes piensan diferente son señalados como personas para las cuales el interés de la nación es ajeno. Esa clase de voces se escuchan en los artículos que se publican aquí, ya que ambos provienen justamente de la profunda preocupación por que aquello que hoy suele presentarse como intereses de la nación es precisamente lo que puede hacer peligrar gravemente a los verdaderos intereses de la nación. Estos artículos surgen a partir de la profunda impresión de que es necesario confrontar los verdaderos intereses con los falsos, la realidad con la fantasía. Provienen de un profundo temor por el destino hacia el cual conducen las fantasías. Derivan de la honda necesidad de pronunciar una advertencia mientras sea posible.

En verdad, aquellos que dicen que «no se debe», tienen otra idea acerca de los intereses de la nación. Pero ¿qué tienen en mente cuando sostienen que la expresión pública de una idea diferente a la de ellos podría hacer peligrar los intereses de la nación? ¿Cómo podría ocasionar esto las expresiones de algunos individuos, si no exceden sus propios límites, los límites de la expresión individual? En efecto, un gobierno, incluso el más democrático, tiene derecho a evitar que se revelen secretos de Estado; tiene el derecho –especialmente en un momento de emergencia– de prevenir incitaciones a la rebelión y al sabotaje. Pero ¿en qué puede dañar –en opinión de aquellos que exhortan: «No se debe», «prohibido»– saber que hay individuos que no suscriben la definición aceptada de los intereses del pueblo de Israel? ¿No se imaginan que hoy, cuando florecen los sistemas totalitarios, el mundo ve este silencio como una demostración de falta de opiniones diferentes? Por el contrario, en un lugar donde prevalece semejante silencio, el mundo tiende a percibir que las opiniones divergentes son, respecto de la opinión oficial, mucho más extremas de lo que en realidad son.

No pasó mucho tiempo desde aquel momento en que parte de lo expresado en estos artículos, y en algunos casos incluso con palabras que fueron más lejos, fue dicho por aquellos mismos que ahora las condenan como herejías (compárese el artículo de Tzemaj[1] con artículos anteriores de los líderes). Si preguntamos por el significado de esto, nos responden que la situación ha cambiado, sin aclararnos cómo un cambio de situación produce semejante variación de postura. Y si ciertamente la situación es distinta, habría que sacar conclusiones completamente diferentes. Presentar frente a un mundo que pide una salida a los dilemas políticos una única postura homogénea «al cien por cien», dañará más de lo que pueda beneficiar. También están quienes sostienen que es necesario exigir obstinadamente el cien por cien para recibir finalmente un poco menos; mas éstos no captan la esencia del momento actual, que ya no se va a detener tras una confrontación, sino a partir del indicio de que se están buscando soluciones constructivas.

Una crisis grave como la que vivimos no se puede superar de manera tal que, fuera de la consigna de resistir, no se tolere el sonido de una voz diferente, ni siquiera cuando ésta fuese la del recto sentido. Debe superarse dejando hablar a unos y otros, deliberando unos con otros, ayudándose mutuamente a conocer la realidad, explorando juntos el camino. La nueva seguridad en sí mismo es vecina de la desesperación. En el ambiente de la mudez domina no la fuerza constante, sino la rigidez, que si no triunfa se quiebra. En el maximalismo de la exigencia pura, que se comporta como si hubiese que escoger entre el todo y la nada, reside el verdadero peligro. Es preciso dar cabida al maximalismo de la conciencia, que dice: «Hoy –en la medida en que hoy es posible, de tal modo que mañana sea aún más posible– y siempre de la mano de la realidad dada ante nuestros ojos, que en ella tengamos la posibilidad de hacer de tanto en tanto que lo posible se vuelva realidad».

1. Confiesa Buber: «Doy testimonio de que Tzemaj no es miembro de *Ijud*».

27

¿MAYORÍA O MUCHOS?
(mayo de 1944)

El destino de los judíos impulsó a *Ijud* a hacer un llamamiento a la inmigración de *muchos* judíos, tantos como fuese posible[1]. En un discurso pronunciado ante la Federación general de los trabajadores judíos (*Hahistadrut haklalit*), Ben Gurion se burló de la expresión «muchos» y la presentó como carente de sentido. En su lugar, él proponía el uso del término «mayoría». Según sostiene Buber en el artículo que sigue, publicado en *Be'ayot* en mayo de 1944, este ejercicio semántico da testimonio de un intento calculado de confundir un asunto moral con uno político. A saber, se confunde la tarea ética de salvar a *muchos* judíos –cuantos sea posible– con el objetivo político de crear una mayoría judía en Palestina para justificar la exigencia de la soberanía judía en la Tierra de Israel. Según Buber, al mezclar ambos asuntos Ben Gurion pide equiparar el imperativo moral unívoco y absoluto con los objetivos políticos. Además, desde el punto de vista político, la propuesta de Ben Gurion no es necesariamente la estrategia política más sabia para asegurar el futuro de los judíos en aquella tierra. Por su parte, Buber considera que el programa para el establecimiento de un Estado binacional resulta más razonable, tanto desde el punto de vista moral como político. Al no ser una fórmula perfecta, dicho programa político está abierto a críticas y enmiendas. Y sin embargo, es preferible, pues señala la «dirección» a seguir y conduce a la imaginación más allá de los conceptos de «mayoría» y «minoría», inaceptables desde el punto de vista ético. En este sentido, los judíos deberían ser especialmente sensibles a este programa, aun reconociendo el impasse que supone en el plano político y más allá de la desconfianza y el rencor existentes entre judíos y árabes.

1. Cf. *supra*, la introducción al cap. 28.

¿Mayoría o muchos? En los márgenes de un discurso

Ante el consejo de la Federación obrera, Ben Gurion declaró: «La cuestión principal es la de la inmigración, que multitudes de judíos vengan a la Tierra de Israel». Pero agregó: «No 'muchos'... pues ¿qué son 'muchos'? Nosotros queremos una mayoría». Según su explicación, esto significa que se trata también de «una mayoría con relación al pueblo judío», o sea, que la mayor parte del pueblo se encuentre en esta tierra. Mas, ante todo, el significado de «mayoría» alude a una mayoría entre la población de esta tierra.

Hace muchos años Joseph Sprinzak (1885-1959) lo formuló así: «No una mayoría, sino muchos»[2]. Él también quería que viniesen multitudes; sin embargo, interpretaba literalmente «multitudes» como muchos y no como una «mayoría». Él sabía, por supuesto, qué decía cuando afirmaba: «No una mayoría». Vino Ben Gurion y propuso lo contrario. ¿Por qué y para qué?

La oposición conceptual «muchos» / «mayoría» es suficiente para mostrar la diferencia entre el pensamiento ben-gurionista y el nuestro. Nosotros aspiramos a que el mayor número posible de judíos vengan como inmigrantes; por el contrario, Ben Gurion anhela que los judíos logren ser mayoría en esta tierra. Por supuesto que de hecho puede darse que «muchos» sea idéntico a «mayoría», pero no se trata de una relación lógico-epistemológica, ya que incluso es imaginable una situación en la cual los judíos sean «mayoría» sin ser numerosos. Contrariamente a Ben Gurion, desde este punto de vista la mayoría no es para nosotros lo principal, sino justamente el «muchos»: no una cantidad relativa, esto es, con relación a otras cantidades, sino una cantidad absoluta. «Muchos» es un concepto de la esencia de la vida real, mientras que «mayoría» es tan sólo un concepto político. Justamente nos dice –en el terreno de las relaciones entre las naciones– que en momentos clave, la decisión se encuentra en manos del pueblo mayoritario, que tiene la posibilidad de determinar el destino del pueblo minoritario.

Y ése no es nuestro anhelo. Al igual que no queremos que nuestro destino quede determinado por los vecinos, tampoco queremos

2. En hebreo, ambas palabras comparten la raíz *rabim*, adjetivo plural que significa «muchos», y *rov*, sustantivo masculino singular que quiere decir «mayoría» [N. de la T.].

que nos sea dado definir el suyo. Con todo, entendemos que ellos nos tengan miedo. No en vano, Ben Gurion asevera que el Estado de los judíos al que él aspira, «nuestro Estado», consiste en un Estado de justicia e igualdad nacional; pero ¿podemos esperar por parte de los árabes, que acepten semejante promesa como un compromiso que en el futuro ligaría nuestras acciones a ellos y que nuestras próximas generaciones habrían de cumplir perfectamente? Hasta ahora, las relaciones entre los pueblos mayoritarios y los minoritarios no son alentadoras, y es natural que la confianza que tienen los árabes en nosotros no sea en este aspecto mayor que nuestra confianza en ellos. Si el propio Ben Gurion declama sobre la situación desastrosa que se va gestando que «el pueblo mayoritario no reconoce las necesidades del pueblo minoritario», ¿acaso no representa su aseveración el sentir de ambas partes? Ben Gurion va más lejos aún y dice que todas las promesas escritas sobre papel no aseguran en concreto ningún interés vital del pueblo judío. ¿Acaso esto no vale necesariamente para ambas partes? ¿No habríamos de dedicarnos a disipar el temor de los árabes palestinos, de que la decisión en torno a su destino caiga en nuestras manos? Tan sólo con palabras no podemos realizarlo; con declaraciones bienintencionadas sobre la naturaleza del Estado judío, al que aspiramos, no lograremos que estén de acuerdo en volverse una minoría si ahora son mayoría. Si estuviésemos en su lugar, tampoco nosotros aceptaríamos que sus palabras nos conmovieran.

En su momento anunciamos que no pretendemos dominar a otros en tanto mayoría, ni tampoco subordinarnos a los otros en tanto minoría. Tal deseo sólo influirá positiva y realmente en nuestras relaciones con los vecinos, si suprimimos la cuestión de la mayoría y su instrumentalización. ¿Es acaso absolutamente necesario que las vidas de dos pueblos se encuentren sometidas sólo al círculo conceptual de mayoría y minoría? ¿No ha llegado la hora de hacer que partan de un mismo fundamento? Dada la situación mundial y la nuestra en particular, ¿no están dadas ya las condiciones para iniciar esta experiencia? En efecto, resulta difícil y es muy duro; exige una gran osadía, y para ella es necesario un pensamiento valiente, libre, un pensamiento que reclame nuevos caminos para nuevas metas. Pero quien conoce nuestra realidad sabe que no tenemos alternativa; sólo aquí, en algún lugar, se encuentra el verdadero cami-

no; el resto es sólo apariencia. No niego que los proyectos para un estado binacional quizá no sean perfectos, y si es así debemos corregirlos. En este sentido, lo principal no es un programa u otro, sino la dirección en la que se busca el camino, la seriedad de esta búsqueda y su energía. Contra el pensamiento ben-gurionista, nosotros sostenemos que carece de esa dirección, de esa seriedad y de esa energía. Tiene una dirección clara, pero se orienta hacia un callejón sin salida; tiene gran seriedad, pero no intenta salir de las vías trilladas del Estado mayoritario ni de inventar una nueva solución para un nuevo problema; tiene una maravillosa energía, pero combate en el vacío. Contra ese pensamiento nosotros sostenemos que se mueve en un círculo vicioso: para volvernos la fuerza decisiva («la mayoría»), debe otorgársenos la fuerza de decisión (como si ya fuésemos la mayoría). Y estas cosas no se suelen producir en el mundo de la realidad política. Semejante exigencia, si de alguna manera condujese a algo, sólo lograría la división del territorio, o sea, la creación de un minúsculo «Estado de los judíos» con una militarización total, no viable. Me han asegurado que hoy Ben Gurion no desea la división; pero no estoy menos seguro de que si su reivindicación, de por sí irrealizable, se hiciese escuchar por boca de todo el pueblo de Israel, se volvería una negociación. Y veo de nuestro lado a varios hombres notables, que se sienten atraídos por esa idea, porque se desesperan por la realización de un sionismo amplio y están dispuestos a conformarse con uno más pequeño, incluso si su esencia se parece a la de una mosca recién nacida. Con todo, nosotros no desesperamos. Sabemos que no hay que desesperar cuando simplemente se busca el camino en la dirección correcta.

Y he aquí que contra todos los programas para la fundación de un Estado binacional (es decir, cuya forma toma en cuenta la realidad dada), Ben Gurion sostiene que la nuestra es una situación especial: «El principio del sionismo está en la dinámica». Y tenía razón al decir que nosotros necesitamos una gran y constante inmigración. Él lo ve en especial desde el punto de vista de la cuestión judía; pero eso no es menos verdadero respecto a la vida del *Yishuv*, que en la etapa actual corre el riesgo de la *levantinización* si no recibe constantemente sangre nueva. Ben Gurion pregunta: «¿Qué solución tiene esto en la fórmula del Estado binacional?». La solución se encuentra necesariamente en que no alcanza con la «fórmula», sino que fuera de ella hay que establecer un orden básico. En otras palabras, el derecho a la [libre] inmigración –supongamos, hasta llegar a la igualdad numérica (una tarea que le exigirá un esfuerzo enorme, mayor que todo esfuerzo hecho hasta ahora)– debe partir de una base distinta: debe incluirse en una «Carta magna» que sirva como base para la formación de una comunidad israelí-palestina garantizada por las Naciones Unidas. Una inmigración superior a la igualdad numérica sólo podría lograrse por otro acuerdo, mientras sea posible disipar el temor árabe ante una «mayoría» judía en tanto que poder capaz de decidir su destino, es decir, si la forma que nosotros encontramos de neutralizar todo lo posible la cuestión de la mayoría, se fortalece por una situación psicológica adecuada a ambos pueblos. El principal medio para lograrlo es una cooperación económica global y vigorosa, que descubra o constituya una comunidad de intereses. En lugar de los sistemas económicos nacionales separados, en la medida de lo posible según el entendimiento financiero, deberá lograrse un sistema económico territorial común, en cuyo éxito estén interesados ambos pueblos a la vez y cuyo cultivo común dé origen a una confianza mutua, que por su parte pueda dar lugar a acuerdos de largo recorrido. Los objetivos hipócritas y las consignas aviesas de la política con frecuencia aparentan una oposición de intereses económicos que no se sostendría ante un examen serio. A semejante examen sólo se llegaría por medio de los actos; también aquí se necesitan decisiones osadas, y para lograrlas hay que liberarse del pensamiento rutinario. Y para que la comunidad israelí pueda ayudar a alcanzar el desarrollo deseado, debe entrar en una federación con los países de la gran Siria, una federación en la que la iniciativa y el trabajo judío desempeñarían una función considerable. Mas se nos pregunta: ¿Qué pasa si no cobra realidad esa Federación? Entonces sería mucho más difícil crear un ambiente de entendimiento y confianza. Pero también entonces habrá un camino; aunque sólo si hay voluntad.

28

¡NO LO CREAS!
(junio de 1944)

La oposición del *Yishuv* al Libro Blanco de 1939, en especial a las limitaciones para la inmigración, no fue motivada únicamente por consideraciones ideológicas sino también por la necesidad imperiosa de salvar tantos judíos como fuese posible de las garras de los nazis.

La decisión, expresada por el programa Biltmore, de solicitar el establecimiento inmediato de un Estado judío en Palestina, fue consolidada en gran medida por la conciencia de que sólo un Estado judío soberano, que únicamente ante el pueblo judío habría de dar cuenta de sus acciones, garantizaría una inmigración de judíos a Palestina masiva y libre. El problema de Palestina, como Ben Gurion lo planteaba con tanto énfasis en sus discursos, es casi en exclusiva «el problema de la continuidad de la inmigración [...] si la inmigración judía a Palestina depende del consentimiento de los árabes [como queda implícito en el Libro Blanco], apenas habrá inmigración judía. Desde el punto de vista político y moral resulta de vital importancia que nuestra posición en esta cuestión sea unívoca. *La inmigración judía a Palestina no necesita ningún consentimiento. Retornamos por derecho*»[1].

Como era previsible, la duda inicial de *Ijud* respecto a apoyar este derecho despertó un antagonismo considerable. Ciertamente, al Consejo general interno de la Organización sionista le fue entregada una propuesta de resolución para que expulsara de sus filas a los miembros de *Ijud*. Esa propuesta fue rechazada, pero *Ijud* fue citado para aclarar su postura sobre la inmigración. *Ijud* aceptó, y el 5 de octubre de 1942 publicó una declaración en la que anunciaba su oposición a la «fijación» de la situación minoritaria permanente de los judíos en Palestina, amén de su apoyo a la creación de una «situación política y económica que permita la absorción de inmigrantes judíos en el mayor número posible»[2]. Esta preciada meta

1. Conferencia pronunciada por David Ben Gurion el 5 de octubre de 1942.
2. *Palestine Post*, 7 de octubre de 1942.

de una amplia inmigración judía, tal como *Ijud* explicó en una nota posterior, se lograría mucho más eficientemente si el *Yishuv* fuese sensible con el genuino temor de los árabes de quedar bajo la dominación de una mayoría judía. *Ijud* afirmaba que la única manera de satisfacer las exigencias de los judíos y apaciguar los temores de los árabes sería la igualdad binacional dentro de un solo Estado.

En el artículo que sigue, publicado en *Be'ayot* en junio de 1944, Buber elabora la posición de *Ijud*. Para él, y hasta el arreglo definitivo de la cuestión de Palestina, el ritmo de la inmigración debería regularse según la capacidad económica o «de absorción» del país, de manera que el temor de los árabes por convertirse en una minoría desocupada, alejada del desarrollo del país que comparten con los judíos, no fuera exacerbado. El artículo fue escrito como reacción a las palabras que la prensa hebrea atribuyó a Hayim Weizmann, de las que se deduce una posición «maximalista», no negociable, sobre la inmigración. Buber estaba indignado por el hecho de que el prestigioso nombre de Weizmann fuese relacionado con una postura que, a juicio del filósofo, un político sensible y experimentado como él no osaría apoyar.

¡No lo creas!

Los periódicos cuentan que Weizmann afirmó en su discurso pronunciado en Londres: «Sólo podrán decidir la cuestión de la absorción [de la inmigración judía a Palestina] aquellos para quienes ésta es una cuestión de vida o muerte», y agregó: «Nada es más simple que esto».

Cuando me enfrento a la disyuntiva de dudar de la inteligencia política experimentada de Weizmann o desconfiar de los diarios, prefiero lo segundo. Porque ¡quién sabe mejor que Weizmann que toda palabra pública pronunciada por un líder de un movimiento es palabra política en el sentido exacto del término, es decir, que su naturaleza no sólo está dirigida a la audiencia inmediata, sino que está destinada a influir en todo el mundo político! Y suponiendo que esta noticia sea cierta, ¿qué influencia podría ejercer sobre la situación presente? ¿Qué pensarán los hombres de la política cuando escuchen que ahora los sionistas les niegan el derecho a juzgar y decidir el número de inmigrantes que puede absorber este país en un determinado momento de acuerdo a las condiciones económi-

cas y técnicas? Los hombres de la política sólo podrán pensar que los sionistas ya no los consideran copartícipes de las negociaciones sobre la *aliyah*[3], ya que la demanda mencionada más arriba priva a las negociaciones de su base realista.

Hasta ahora, la petición sionista máxima para la *aliyah* fue considerada con base en la capacidad de esta tierra para absorber inmigración, que seguramente podría ser ampliada por nuestro trabajo creativo y fructífero. Pues bien, en lugar de esta versión del maximalismo sionista –si esta noticia es correcta– encontramos esta otra formulación: en la medida en que sea deseable en cualquier momento para los representantes de los judíos. Y así, ya no será un criterio objetivo (que naturalmente permite varias interpretaciones, pero también puede, por medio de un razonamiento común, conducir a una determinación relativamente objetiva), sino que el asunto quedará absolutamente en manos de aquel para quien es «cuestión de vida o muerte».

¿Acaso consideraríamos tolerable que en otro asunto de la política internacional, la opinión de todos los involucrados fuese silenciada a excepción de la voluntad de aquel a quien más le concierne? ¿Podemos imaginarnos que alguna institución internacional aceptase semejante principio? Y si no podemos imaginar semejante aceptación, ¿qué sentido político tiene la expresión de tal idea? ¿Puede un hombre inteligente e informado imaginar que la expresión de ideas carentes de realidad beneficie a nuestra causa? ¿Y a quién tenemos que sea tan inteligente e informado como Weizmann? Por eso, cuando los diarios piden que creas que él dijo semejantes palabras, mi consejo es claro: ¡No les creas!

Y además, ¿qué decidir si no son *una* sino *dos* las partes interesadas directamente en el asunto, y ambas sostienen que para cada una es cuestión de vida o muerte? ¿Y qué pasaría si en el momento crítico una exigiese todo y la segunda le negase todo, y no quedara ninguna vía para el acuerdo, ya que sólo la voluntad de aquel para quien se trata de una cuestión de vida o muerte debería ser reconocida? En efecto, es posible que uno diga la verdad y sea cierto que para él se trata de cuestión de vida o muerte, y puede ser que el segundo no diga la verdad y no sea para él un asunto de vida o muerte. Pero ¿hay alguna posibilidad de que alguna institución internacional pueda decidir sobre la verdad o la falta de verdad de tales reivindicaciones a fin de asignar a una de las partes el derecho absoluto a decidir, al tiempo que niega a la otra parte incluso la mínima participación en una decisión que le afecta tan directamente? ¿Acaso pensamos que semejante posibilidad existe? Y si no pensamos así, ¿cuál es el sentido político de expresar tal idea? ¿Nuestros representantes hablan –mediante reivindicaciones bien afinadas– buscando provocar en los corazones de sus oyentes el olvido de las terribles dudas inherentes a la situación; o tal vez lo hacen así para intervenir en la esfera política? ¿Y a quién tenemos como Weizmann, que sepa el propósito para el cual habla? Por eso, cuando los diarios te dicen, como si hubiera salido de la boca de Weizmann, la simple frase: «Nada es más simple que esto», te repito: ¡No les creas!

3. Literalmente significa «ascenso» al monte Sión. Así se denomina en hebreo la inmigración judía a la Tierra de Israel [N. de la T.].

29

«CREÍ ¿APRESURADAMENTE?»
(agosto de 1944)

NATHAN ROTENSTREICH

El artículo de Buber sobre Weizmann dio lugar a una réplica crítica de parte de un joven filósofo, Nathan Rotenstreich, quien a pesar de no ser miembro de *Ijud* era cercano a alguno de sus líderes, especialmente a Samuel Hugo Bergman, Ernst Simon y al mismo Buber. Contrariamente a sus maestros y amigos en *Ijud*, Rotenstreich –a la sazón rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén y uno de los intelectuales más notables de Israel– estaba convencido de que el establecimiento del Estado judío era una precondición para todo acuerdo y reconciliación con los árabes. Según él, sólo la obtención de una soberanía política sería capaz de hacer realidad los intereses vitales del pueblo judío, que las urgencias del momento volvieron no negociables. El primero en la escala de dichos intereses era el derecho a la inmigración judía libre de trabas. Esta concepción de las prioridades sionistas, compartida por la mayor parte de los miembros del movimiento sionista, le parecía a Rotenstreich tan lógica y convincente desde el punto de vista moral que consideraba creíble que también el inteligente Weizmann apoyara la libre inmigración como derecho inalienable de los judíos, no negociable políticamente (y, de hecho, esa era la postura de Weizmann). La respuesta de Rotenstreich fue publicada en el número de agosto de 1944 de *Be'ayot*.

«CREÍ ¿APRESURADAMENTE?»

En el número 3 de *Be'ayot* fueron publicadas unas palabras de advertencia de Martin Buber para descreer de la prensa que en nombre de Hayim Weizmann transmitió que «sobre la cuestión de la absorción [de inmigración] sólo podrán decidir aquellos para quienes ésta sea una cuestión de vida o muerte».

Martin Buber basa su advertencia en dos argumentos principales:

a) «¿Acaso consideraríamos tolerable que en otro asunto de la política internacional la opinión de todos los involucrados fuese acallada excepto la voluntad de aquel a quien más le concierne?».

b) «¿Qué decidir si no son *una* sino *dos* las partes interesadas directamente en el asunto, y ambas sostienen que para cada una es cuestión de vida o muerte?».

Parece que ambos argumentos exigen una aclaración, y a partir de esa aclaración quedará demostrado que aquel que ha sido tentado a creer que Weizmann dijo lo que dijo, creyó correctamente.

Vemos con nuestros ojos y escuchamos con nuestros oídos que asuntos muy vitales son sustraídos de la esfera de la vida internacional, y se declara más apropiado que sean decididos internamente por los mismos pueblos. Estas declaraciones son habituales en lo referido a nuestras leyes, o sea, que el régimen interno de Italia es asunto del pueblo italiano –y esto después de que el mismo pueblo italiano ha elegido en una generación una forma de Estado que lo condujo a su estado actual–. ¿Acaso la alianza entre la Rusia soviética e Inglaterra no está basada en esta delimitación que deja los asuntos de régimen y forma de vida a los propios pueblos y no combina estos asuntos con la interrelación entre ambos pueblos? En el caso de Italia, España y Francia, estas declaraciones son el resultado de la conveniencia y de varios otros cálculos, mientras hay otras que resultan de la consideración realista de que no hay que abarcar demasiado y que no se puede comparar y equiparar a los pueblos en todas las áreas. De todos modos, aquí no es posible establecer el principio determinado por Martin Buber.

Y sin embargo, lo principal se encuentra en el segundo argumento: la reivindicación de los intereses vitales de ambos pueblos. Aquí está la piedra de la discordia entre nosotros y nuestros vecinos, y aquí se halla el punto de controversia interna en nuestra familia sionista. Porque en este terreno exigimos de los pueblos que decidan de manera unívoca cuál de los dos asuntos es más vital, cuál se encuentra en los límites de «vida o muerte» y cuál pertenece a otra esfera, que no forma parte de las necesidades elementales de un pueblo. Nuestra demanda al mundo es la de una decisión unívoca en este punto; no un *acuerdo* en las cuestiones básicas, sino una *decisión* a favor de una parte. Toda discusión sobre un acuerdo

–si tuviese algo de concreto– puede empezar sólo desde la base de la decisión y no antes. Después de que los pueblos en cuyas manos está la fuerza y el poder, que hablan sobre la justicia y el derecho a la vida, decidan que nuestra causa es más vital, que concierne al destino de todo un pueblo y que resuelve una cuestión mundial (estos factores faltan en la causa de la comunidad árabe de la Tierra de Israel), tendremos el derecho de demandar que la puesta en práctica de este asunto esté en manos de nuestro pueblo.

Martin Buber nos invita a descreer de las palabras de Weizmann porque piensa que tenemos una obligación doble en la Tierra de Israel, adaptada a un interés doble. Esta es una de las pruebas de cómo consignas políticas que son fruto de la comodidad y del oscurantismo se vuelven principios morales y axiomas. Sin embargo, quien como Martin Buber lucha contra los principios y se encuentra dotado de capacidad crítica y de habilidad para quitar velos, debería saber discernir en esto.

No sé si Weizmann dijo lo que los periódicos le atribuyeron. Creo que lo dijo no porque «nada es más simple que esto», sino porque nada es más *justo* que esto.

30

«OTRA ACLARACIÓN», RESPUESTA A NATHAN ROTENSTREICH (agosto de 1944)

Durante esta controversia, Buber y Rotenstreich trabajaron juntos en la edición de un libro colectivo que contenía artículos en honor a Samuel Hugo Bergman[1]. Esta colaboración brindó distintas oportunidades para discutir las diferencias en las perspectivas políticas entre ambos. En una oportunidad, y al calor de las discusiones, Rotenstreich culpó a Buber de enfatizar exclusivamente el «problema personal judío», es decir, los problemas existenciales y culturales a los que se enfrenta el individuo judío en el mundo moderno, laico, dejando de lado el «problema colectivo de los judíos», esto es, el antisemitismo. Abochornado y deprimido por tal acusación, Buber convocó a Rotenstreich en su casa y le aseguró con emoción que «él sufre el Holocausto y la muerte de cada judío en los campos»[2]. Implícitamente, Buber sostiene en su respuesta a la reacción de Rotenstreich que estos sentimientos son irrelevantes en el contexto del debate en torno a la situación política actual en Palestina. El texto que sigue fue publicado en el mismo número del periódico *Be'ayot*, en agosto de 1944.

«OTRA ACLARACIÓN», RESPUESTA A NATHAN ROTENSTREICH

Veo que es necesario aclarar algo más, aunque pensaba que estaba claro y que con una alusión sería suficiente.

Tenemos que discernir entre asuntos de política nacional e internacional.

1. M. Buber-N. Rotenstreich (eds.), *Hagut [Pensamiento]: reflexiones filosóficas en honor a Shmuel Hugo Bergman con ocasión de su 60 aniversario*, Jerusalem 1944.

2. Carta de Nathan Rotenstreich a Paul Mendes-Flohr, editor de la presente antología, en noviembre de 1980.

Temas de la política de una nación, como por ejemplo el régimen de un país, en general son decididos por la misma nación, siempre que no afecten directamente a los intereses de otros pueblos y siempre que tal decisión no sea postergada eventualmente por causa de guerras u otros conflictos, de manera que sea conculcado temporalmente el goce de este derecho reconocido por principio.

No obstante, en las coaliciones de fuerzas específicas, por ejemplo cuando hay que cuidar de que no se quiebre una alianza importante y vital, puede pasarse del terreno de la política internacional al de la política nacional, a toda una serie de cuestiones que abiertamente afectan los intereses de otros pueblos. Esto es posible hacerlo muy fácilmente en el terreno de la ficción, como si no existieran otros pueblos en el sentido del derecho internacional.

Quien argumenta contra mí con ejemplos tomados del primer tipo o del segundo, se aleja de los hechos que determinan nuestra vida. Los problemas implícitos en nuestra existencia en Palestina están ligados tan claramente con los problemas de la existencia de otros, que nadie los contaría en la primera categoría, y ninguna persona que tenga conciencia política pensaría en nuestro caso como coalición especial de fuerzas.

Sin embargo, cuando se produce o podría tener lugar una negociación difícil entre una potencia y su rival, esa potencia busca piezas a las que podría renunciar en favor de otras que son realmente importantes, y de este modo procura «piezas de intercambio». Esto es lo que sucede de tanto en tanto con nuestro caso. Pero quien no entiende que en ese tablero de ajedrez sólo se mueve un peón para intercambiarlo, participa de las ilusiones que tanto nos gustan y son tan nefastas. (Si bien alguna vez hemos necesitado esas ilusiones para justificar nuestra reivindicación territorial. Pero eso terminó como terminó y no hay ni un mínimo signo para regresar a ese argumento). Nos dejamos engañar por todas las estratagemas de la política internacional, que usan nuestro problema y hacen depender nuestra salvación de falsas expectativas que no son más que tácticas, y a veces sólo tácticas electorales. Los defectos básicos de nuestra política exterior son tales que dicha política no se basa en el reconocimiento de los intereses concretos de los pueblos que toman las decisiones ni en el reconocimiento de las verdaderas relaciones de fuerza, y que exigimos (como lo hace el impugnador de

mi primer artículo) decisiones absolutas a las que sólo en el caso de la coalición de las fuerzas mencionada, podría suponer un interés urgente.

Contra esta crítica hay quien argumenta que se debe exigir mucho para recibir menos de lo pedido; pero si adoptamos este lenguaje comercial, debemos responder que no se arruina todo un negocio si se pide demasiado poco, sino que como consecuencia obtendremos una ganancia algo menor; sin embargo, es posible arruinar por completo un negocio si se pide demasiado, porque entonces corremos el riesgo de que el negocio no se realice.

Pero dejemos de lado estas operaciones, que son demasiado comerciales, y tomemos en cuenta seriamente estas expresiones de las que se habla. Entonces encontraremos que su significado es, de hecho, la demanda de que por medio de una decisión internacional, a cierta minoría le sea dada la posibilidad, *sin límites impuestos por ninguna supervisión internacional*, de hacerse mayoría. Semejante exigencia no sólo no tiene precedente en la historia, sino que está tan lejos de las costumbres internacionales que, a mi criterio, necesariamente alguien pensante se preguntará por los intereses reales de tal o cual nación sobre los que fundamos nuestra reivindicación, y con qué podemos compensar a esas naciones cuyos intereses residen en una dirección completamente diferente a la nuestra. Por lo que yo puedo ver, esa pregunta no tiene respuesta.

31

DIÁLOGO SOBRE «BILTMORE» (octubre de 1944)

El programa Biltmore fue formulado como una estrategia para combatir el Libro Blanco de 1939. Su artífice fue David Ben Gurion, quien en ese momento destacaba como presidente ejecutivo de la dirección de la Agencia judía, siendo adoptado oficialmente por la Conferencia extraordinaria que tuvo lugar en el hotel Biltmore de Nueva York, en mayo de 1942. Puesto que por causa de la guerra no había tenido lugar ningún congreso, dicha Conferencia adquirió los mismos poderes que un congreso. Llegaron allí delegados de Palestina, Estados Unidos y Canadá, amén de los líderes europeos que pudieron asistir. Durante la explicación del programa, Ben Gurion aseveró que el pueblo judío no podía seguir dependiendo de Gran Bretaña. Para hacer frente al Holocausto que acosaba a los judíos de Europa, el Mandato de Palestina debería transferirse a manos de la Agencia judía. Al ser adoptado el programa, la Conferencia solicitó abrir las puertas de Palestina, transferir a manos de la Agencia judía el control de la inmigración y la autoridad requerida para desarrollar el país y establecer en Palestina una comunidad judía.

La justificación ideológica de la obstinada reivindicación sionista al gobierno del Mandato para que se permitiera una inmigración ilimitada, consistía en acelerar la consecución de una mayoría judía en Palestina. Esa exigencia se relacionaba con la tarea moral suprema de salvar a los judíos de Europa. Disentir en el tema de la inmigración masiva ya no era, por tanto, un asunto meramente político, sino una traición al pueblo judío. En el diálogo que sigue, publicado en el número de octubre de *Be'ayot*, Buber se presenta a sí mismo como «traidor». Trata de sugerir al patriota «fiel», que apoya el programa Biltmore, que en lo que se dice corrientemente en el *Yishuv* acerca de los gabaonitas [Josué 9, 27][1] hay un reconocimiento implícito de que en la futura comunidad judía de Palestina, los árabes no sólo serán despojados de «igualdad política y comunitaria» (es decir, que se volverán una minoría), sino que además estarán sometidos a la comunidad judía, que sería preferible desde el punto de vista económico. Si esa no es la intención de los «fieles», al menos aparentemente están apoyando la partición de la Tierra de Israel en dos Estados: uno judío y otro árabe. En otras palabras, apoyan el establecimiento inmediato de un pequeño Estado judío, en lugar de continuar sosteniendo indefinidamente su anhelo de establecer el Estado judío en todo el territorio de Palestina. En efecto, el apoyo al principio de la partición fue la línea política que Ben Gurion adoptó. Buber advirtió que la partición llevaría a un interminable conflicto con los árabes, cuya gravedad no tendría precedentes.

1. Cuando Josué conquistó Canaán, los habitantes de Gabaón –cuya ciudad había sido destruida– ofrecieron a los israelitas provisiones a cambio de la promesa de salvar la vida. Ellos recibieron la aprobación de vivir con Israel a condición de servirle como «leñadores y aguadores» (Josué 9) [N. de los T. franceses].

DIÁLOGO SOBRE «BILTMORE»

EL FIEL: Quisiera hablar contigo a corazón abierto.

EL TRAIDOR: De acuerdo.

EL FIEL: Dime, ¿por qué te opones al programa Biltmore?

EL TRAIDOR: ¿Por qué en principio o por qué en la práctica?

EL FIEL: Sea, en principio.

EL TRAIDOR: ¿Me permitirías que te pregunte algo a modo de respuesta?

EL FIEL: ¡Pregunta a voluntad!

EL TRAIDOR: ¿Por qué ahora se habla tanto en la calle de los gabaonitas?

EL FIEL: ¿Sobre los gabaonitas?

EL TRAIDOR: Así es, sobre los leñadores y los aguadores.

EL FIEL: ¿Acaso se habla tanto de ellos?

EL TRAIDOR: Así es, especialmente desde la declaración del programa Biltmore.

EL FIEL: ¿Pero qué tienen que ver estos dos temas?

EL TRAIDOR: Yo también quisiera saberlo.

EL FIEL: Pero... ¿qué quieres decir con eso?

EL TRAIDOR: Quiero decir que ya pasó la época de los gabaonitas; necesariamente ha pasado.

EL FIEL: Claro, ya pasó, ya pasó.

EL TRAIDOR: Si ya pasó, ¿por qué motivo se habla tanto de ella en la calle?

EL FIEL: No te entiendo.

EL TRAIDOR: Me entiendes.

EL FIEL: Pero... querrías decirme por qué te opones por principio al programa Biltmore.

EL TRAIDOR: Ya te lo dije.

EL FIEL: ¿Tú piensas verdaderamente que los hombres que se reunieron en Biltmore tenían la intención de rebajar a parte de la población del Estado a una situación de ciudadanos de segunda clase?

EL TRAIDOR: Claro, ustedes no tienen la intención de negarles nada más que la igualdad político-colectiva. Pero si dos pueblos viven en un Estado y uno de ellos es el que gobierna –«el pueblo del Estado»–, y si la productividad de éste es ostensiblemente mayor, su capacidad de actuar en la economía mundial es esencialmente más fuerte; por tanto, los miembros del otro pueblo descenderán a la categoría de ciudadanos de segunda clase en la hacienda estatal, de un modo u otro. Esto sólo puede evitarse si el pueblo dominante pone en la balanza una gran fuerza moral a favor del otro pueblo y lo incluye por completo en su producción. Antes yo pensaba que el pueblo judío en nuestros días ya estaría capacitado para esto. La calle me enseñó que me había equivocado.

EL FIEL: Pero ¿en qué te afecta la calle? La calle no hace la política.

EL TRAIDOR: Si es así, ¿por qué la cortejamos tanto?

EL FIEL: Aunque sea así, la necesitamos para poder hablar en nombre del pueblo, pero la calle no determina qué va a hacerse cuando se ponga en práctica el programa. Por lo tanto, la calle va a interpretar a su gusto el programa.

EL TRAIDOR: Pero su interpretación afecta a la vida, y para mí la vida es lo principal.

EL FIEL: Eres un hombre extraño.

EL TRAIDOR: ¿Desde qué punto de vista?

EL FIEL: Yo te argumento con política y tú, en cambio, me contestas con moral.

EL TRAIDOR: Tú me argumentas con una política de corto plazo, y yo te contesto con una política de largo plazo. La política de corto plazo no compatibiliza con la moral; en cambio, la política de largo plazo coincide con la ética perfectamente.

EL FIEL: Dejemos esos temas para mejor ocasión. ¿No sería preferible hablar en términos políticos más claros?

EL TRAIDOR: Estoy dispuesto.

EL FIEL: Entonces, dime: ¿Por qué te opones en la práctica al programa Biltmore?

EL TRAIDOR: Porque es imposible por mucho tiempo construir con una mano y con la otra sostener un puñal. Algo así es sostenible para construir un muro, pero no un país. Una generación tiene el derecho de transmitirle a la siguiente la pala para construir, pero no la pala y el puñal a la vez; y si de todos modos lo hace, ambas manos van a hacer un trabajo desastroso, y esto significa que pronto ya no se va a encontrar otra mano para sostener ni el puñal ni la pala.

EL FIEL: Si te entiendo bien, al igual que nosotros tú partes del supuesto de que el programa Biltmore es realizable.

EL TRAIDOR: No, no es realizable.

EL FIEL: ¿Pero acaso no acabas de decir lo que tú crees que pasaría si fuese ejecutado?

EL TRAIDOR: No, sino que cuando hablamos desde el punto de vista de los principios, te dije por qué me opongo al programa Biltmore, suponiendo que fuese posible llevarlo a la práctica; pero no lo es. Cuando hablamos de la práctica, expliqué lo que a mi juicio ocurriría cuando fuese ejecutado y lo que es de suponer que decidirían los que tienen poder de decisión, si es que el pueblo de Israel insiste en la reivindicación de Biltmore.

EL FIEL: ¿Y qué decidirían?

EL TRAIDOR: Esto lo sabes tan bien como yo: la partición.

EL FIEL: ¿De dónde sacas esa idea?

EL TRAIDOR: Hay determinadas razones para suponer que, en ese caso, se querrá proponer a quienes lo exigen algo a cambio del inaceptable programa Biltmore. Según esta suposición, tal cosa no será la continuación del Mandato de otra forma (con las concesiones a favor de la inmigración), y sin duda tampoco el Estado binacional, ya que no podrá ofrecerlo como compensación ante la exigencia del programa Biltmore. Ellos entonces propondrán la partición. Y en eso yo veo una desgracia sin parangón.

EL FIEL: Pero nosotros no la aceptaremos.

EL TRAIDOR: Hay distintos tipos de negativa que aceptar. La mayoría lo aceptará bajo la forma de inconformidad, pues ustedes se ocuparon de que ellos prefieran la *fata morgana* del Estado antes que el verdadero oasis.

EL FIEL: En efecto, contigo no se puede hablar.

EL TRAIDOR: Así es.

EL FIEL: ¿Sabes qué eres?

EL TRAIDOR: Sí, lo sé. Un traidor.

32

POLÍTICA Y MORAL
(abril de 1945)

A menudo Buber e *Ijud* fueron humillados y presentados como ingenuos con respecto a la dura realidad de la vida cotidiana en esta tierra. En un mundo imperfecto, penetrado por intereses contradictorios de naciones y grupos, en un mundo en el que la fuerza y el poder son los que dictaminan en última instancia los asuntos públicos, el intento de Buber por introducir en la arena política razonamientos morales de carácter universal, fue tomado –en el mejor de los casos– como una quimera. De hecho, respecto de la cuestión de Palestina, había quienes consideraban su postura como inmoral. Se entendió que la preocupación demostrada por Buber y sus camaradas hacia los intereses y los sentimientos de los árabes alentaba el «derrotismo», dañaba el ánimo del *Yishuv* y corroía la fuerza del imperativo sionista. El deseo de satisfacer la suprema necesidad que tenía el pueblo de Israel de un hogar, causó una verdadera «injusticia» a los árabes; incluso muchos de los opositores a *Ijud* estaban dispuestos a reconocerlo. Pero en contraposición al sufrimiento judío que debía arrancarse de raíz, la pena causada a los árabes no era más que una «incomodidad» necesaria. Según sus acusadores, la incapacidad de Buber y los camaradas de *Ijud* para reconocer esta situación, era propia de su ingenuidad política y de su distorsión moral, producida por un humanismo fanático. La respuesta de Buber a estas acusaciones se encuentra en el artículo que sigue, publicado en el número de abril de 1945 de *Be'ayot*.

POLÍTICA Y MORAL

La vida, justamente por ser vida, implica injusticia. Anaximandro parece incluso creer que el solo hecho de nuestra existencia personal comporta injusticia para con el «todo», y que por esa razón debemos expiar por todas las criaturas. Y sin embargo, no hay

vida sin destrucción de la vida. Si observamos bien, veremos que en todo momento, cada uno de nosotros roba a alguien su «espacio vital», y aquel que tenga capacidad para observar como es debido, no puede seguir soportando su vida. Comenzamos a ser humanos cuando a partir de determinadas dimensiones, imaginamos las consecuencias de nuestros actos, y desde esta toma de conciencia sólo robamos a las otras criaturas aquello a lo que estamos estrictamente obligados. Cuál sería la medida de esta «necesidad» en cada caso: no resulta fácil saberlo, porque aquí se mezclan graves poderes que conducen al engaño y fuertes pulsiones, la de propiedad y la de dominación; pero siempre es posible tomar conciencia y llegar a este reconocimiento. No está en nuestras manos evitar completamente el mal, pero nos es dada la gracia de evitar causar más daño que el estrictamente necesario. O dicho con otras palabras, ésta es la misma gracia que nos ha sido concedida: ser humanos.

El asunto se complica cuando ya no se trata de nuestra vida personal, sino de la vida social. Porque aquí esas fuertes pulsiones a las que aludimos antes, logran anestesiar la desconfianza que nuestra alma desarrolla frente a sus falsas maniobras. Toda injusticia cuya naturaleza es evidente en la vida personal, encuentra aquí una posición de justicia. Resulta suficiente decir «nosotros» en lugar de «yo», y ya tenemos lista una buena conciencia. Pero esto significa que vivimos una vida humana en tanto individuos, mas como miembros de un pueblo vivimos una vida que no es humana. Y en esto reside un peligro fatal no sólo para nosotros en tanto que individuos, sino también, naturalmente, para el pueblo del que formamos parte. Porque la relación cuantitativa entre la vida humana y la inhumana en cada pueblo determina, al fin y al cabo, no sólo su valor sino también su destino.

La migración y el asentamiento de un pueblo, o de grandes partes de un pueblo, en las condiciones del mundo actual –donde, por lo visto ya casi no quedan territorios disponibles con valor económico–, implican una «injusticia» flagrante hacia otras poblaciones a las cuales se les sustrae su espacio vital (si no a la generación actual, al menos a las generaciones futuras). Y sobre la cuestión de la «necesidad» es preciso señalar que tiene un valor decisivo la diferencia entre una colonización expansionista, que busca ampliar sus límites de propiedad y las áreas de dominio del pueblo colonizador,

y una colonización concentrada, en la cual un pueblo que perdió su centro orgánico trata de retornar a su lugar de origen. Nosotros, en nuestro asentamiento concentrado, tenemos el derecho de poner sobre la balanza nuestra «justicia» frente a la «injusticia» que causamos, especialmente en este momento de tremenda crisis que no tiene precedente en la historia de los pueblos; porque después de desmembrarse grandes partes de nuestro pueblo, creció proporcionalmente la tarea de renovación y la necesidad de regeneración que son propias de un centro orgánico. Y sin embargo, aquí lo principal es reconocer de nuevo el límite. Cuando se tiene la intención de expulsar de su patria a los seres humanos ligados a ese suelo, ahí es donde se encuentra el límite. En este punto concreto nos hallamos ante un derecho irrevocable: el derecho de quien trabaja la tierra a permanecer en ella. Jamás estaré de acuerdo con la idea de que aquí es posible volver justicia la injusticia alegando valores o destinos. Si hay en la historia una justicia que tome en cuenta los males cometidos, aquí se despertará y reaccionará. Las acciones de «transferencia» de población efectuadas por los conquistadores siempre han sido vengadas; y así le ocurrirá al pueblo que trate de responder al mal con mal. Yo trato de proteger a mi pueblo para que no fije un límite falso.

A propósito de esto he de decir que, dadas sus réplicas, algunos lectores no comprendieron hasta el final lo que quise transmitir en el breve diálogo sobre los gabaonitas[1]. Yo creí que no había necesidad de dirigir la atención de nuestro público especialmente al capítulo 21 del Segundo libro de Samuel, donde se narra la historia de la venganza de los gabaonitas, ni a su relación intrínseca con acontecimientos pasados.

Al llegar a este punto, y tal como me ha enseñado la experiencia, algunos lectores tratarán de razonar a la inversa y me echarán en cara: «¡Si es así, todas tus palabras sobre la moral no son más que un manto para ocultar tu derrotismo!». Porque es costumbre en nuestros días acusar algunas veces de «tontería humanista» y otras de «derrotismo» a los que vemos la realidad y pedimos que sea vista en su desnudez. Estos dos conceptos siguen la misma línea de

1. Cf. *supra*, el cap. 32, titulado *Diálogo sobre «Biltmore»*, publicado en el núm. 6 de la revista *Be'ayot*.

consignas miserables por las que esa política que perdió todo sustento real intenta crearse uno aparente. Les exijo que no utilicen estos eslóganes de manera separada, sino juntos. Porque temo por dos cosas a la vez: por el futuro del hombre judío en tanto ser humano y por el futuro de nuestra obra de colonización, a la que acechan muchos peligros, que es experiencia audaz de renovación para este ser humano judío. Digo, pues, que recelo tanto de la esfera moral como de la política, y ese es mi derrotismo. Y digo que toda la política sionista no es, para mí, otra cosa que un medio para un fin: la rehabilitación del hombre judío; y que debo examinar y reexaminar los medios cada vez, para saber en qué medida el medio sigue al servicio del objetivo; tal es mi tontería humanista.

A menudo escuchamos que en los cálculos políticos no hay que introducir motivos morales. Esto es cierto en el sentido de que toda consideración política resulta esencialmente una evaluación de la efectividad de determinados medios para lograr el fin público, y que la adecuación entre el objetivo y los medios debe ser absolutamente fundamental. Sin embargo, si el fin político en sí porta un carácter «moral», y si «medios inmorales» ayudan a lograr el objetivo sólo aparentemente, pero en realidad sólo nos alejan más de él, ¿qué se debe decidir? Y con el concepto de «inmoral» me refiero a que un hombre cometa –o esté dispuesto a cometer– más injusticia que la necesaria, y que vea el límite de la necesidad no en el lugar en que se encuentra en realidad, sino en el lugar al que lo lleva a verlo la pulsión de propiedad y la de dominación. Concedamos que no deben introducirse motivos morales en las consideraciones políticas; pero si la política inmoral es una política pésima, ¿qué decidir entonces?

Se acostumbra a ver la moral y la política como dos líneas paralelas que se encuentran únicamente en el infinito, es decir, que en nuestro mundo concreto no coincidirán en ningún punto; de donde se concluye que es necesario separar de manera estricta y exacta ambas esferas. Evidentemente, no se impide a los políticos utilizar conceptos y argumentaciones morales en sus discursos y declaraciones; y ello para dar la impresión (a pesar de esto, deseable) de que no existe contradicción entre la política y la moral aceptada. Pero, del mismo modo, resulta obvio que si uno de los políticos se refiriese seriamente a estos conceptos y argumentos, y actuara en

consecuencia al establecer sus programas políticos, eso se consideraría peligroso e insensato. En esta idea hay un núcleo de verdad: dado que la política es la adecuación del fin y los medios en los asuntos de la sociedad, respecto de las decisiones que es preciso aceptar no podría haber otro parámetro que no fuera la eficacia de los medios para lograr el fin. Pero esto no quiere decir que no haya lugar para razones morales en las decisiones políticas. Su significado es el siguiente: las razones morales tienen derecho de entrada sólo si y en la medida en que se dirijan a la consecución del fin. Para no malinterpretar estas palabras, se debe prestar atención a tres verdades:

1. Por su propia naturaleza, el establecimiento de un fin trasciende las fronteras de la política, aunque también debe fundarse en el conocimiento de hechos políticos. El establecimiento de un verdadero fin político (esto es, no meramente la declaración de un programa de un ministerio o algo de ese tipo) siempre toca las profundidades de la historia y las fuerzas primordiales que determinan el ser y el perecer de los pueblos. Esto significa que en el establecimiento de un fin lo «moral» toma parte no como un principio independiente, sino según sus raíces más profundas, que están ligadas a las raíces de toda esencia espiritual.

2. El logro de semejante fin está condicionado por leyes completamente diferentes de aquellas que definen eso que llamamos un «logro» en política. Nada impide alcanzar el fin, ni distrae tanto del mismo como los llamados «logros», que se imponen ante el objetivo al ocultarlo. No sólo los naturalmente miopes ven entonces sólo el logro posible más cercano en ese momento; no pocos de aquellos que comenzaron con una visión entusiasta del verdadero fin terminan en la caza del fin, y además –en la caza– explotan su visión para fines propagandísticos. Es obvio que en esta caza los imperativos tácticos son los únicos determinantes; no es así, sin embargo, en el camino que se dirige hacia el objetivo.

3. «Todo objetivo será alcanzado sólo si el medio también está teñido del color del objetivo» (Gustav Landauer, 1901). Todo aquel que aspira a llegar a una regeneración a través de medios degenerados, multiplica la degeneración; y ello, incluso si sobre la bandera lleva bordada la palabra «resurgimiento», pues finalmente esta bandera desaparecerá o será arriada y enrollada.

La penetración de los judíos en la Tierra de Israel no es una «acción inmoral». Pero si en la continuación de nuestra penetración nos corrompemos, perderemos en ella el objetivo en cuyo nombre comenzamos, a pesar de todos nuestros deslumbrantes «logros». Nuestra posición no es «inferior» respecto de los árabes. ¡Pero guardémonos de rebajar nuestra posición respecto de nuestro objetivo!

33

NUESTRA RESPUESTA (septiembre de 1945)

Ijud fue calumniado por la mayoría de los círculos de la comunidad sionista de Palestina, desde MAPAI, el partido sionista socialista dominante en la Agencia judía, hasta *Irgun* (ETZEL), organización militar clandestina ideológicamente ligada al ala derecha del movimiento revisionista. El *Irgun Tzvai Leumi* (ETZEL), cuyo comandante supremo en mayo de 1944 era Menahem Begin, acrecentó en ese momento su popularidad a causa de su orgullosa negativa a moderarse y renunciar cambiar el más mínimo detalle de lo que ellos consideraban los objetivos sionistas. El *Irgun* aumentó sus actos terroristas, que al principio fueron dirigidos contra el Mandato británico y más tarde, cuando la violencia árabe creció, también contra los árabes. En julio de 1945, el periódico clandestino *Jerut* («Libertad»), publicado por el ETZEL y distribuido ilegalmente como pasquines, hizo público un ataque a *Ijud*. Se trataba de un artículo que, como todos los pasquines de ese grupo clandestino, no estaba firmado, y constituía una crítica apasionada contra *Ijud*, donde el autor anónimo veía una organización de profesores sentados en el olimpo moral de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Esta augusta universidad –escribía con burla– es justo que se ubique sobre el monte Scopus (*Har Hatzofim* o monte de los Observadores), ya que los hombres de *Ijud* que habitan allí, en lo que respecta a la realidad cotidiana del *Yishuv*, desempeñan «realmente una tarea de *observadores*. Su conciencia está tranquila; su alma está en paz. Decir de ellos que son estoicos, sin duda será para ellos también una ofensa. Porque nada puede sacarlos de su descanso espiritual; no existe un acontecimiento que cuestione su postura superior, filosófica, crítica. Ellos no son partícipes de todo lo que ocurre aquí abajo: habitan allí, arriba, en las alturas del olimpo moral, y desde allí levantan su voz calma, límpida, amonestadora.

¿Cuál es su cosmovisión? Pensamos, sin equivocarnos, que podemos definirla con una sola palabra: acuerdo. Según ellos, el acuerdo es el objetivo de la vida, es la sabiduría divina, sin la cual no hay ni existencia ni pro-

La penetración de los judíos en la Tierra de Israel no es una «acción inmoral». Pero si en la continuación de nuestra penetración nos corrompemos, perderemos en ella el objetivo en cuyo nombre comenzamos, a pesar de todos nuestros deslumbrantes «logros». Nuestra posición no es «inferior» respecto de los árabes. ¡Pero guardémonos de rebajar nuestra posición respecto de nuestro objetivo!

33

NUESTRA RESPUESTA (septiembre de 1945)

Ijud fue calumniado por la mayoría de los círculos de la comunidad sionista de Palestina, desde MAPAI, el partido sionista socialista dominante en la Agencia judía, hasta *Irgun* (ETZEL), organización militar clandestina ideológicamente ligada al ala derecha del movimiento revisionista. El *Irgun Tzvai Leumi* (ETZEL), cuyo comandante supremo en mayo de 1944 era Menahem Begin, acrecentó en ese momento su popularidad a causa de su orgullosa negativa a moderarse y renunciar cambiar el más mínimo detalle de lo que ellos consideraban los objetivos sionistas. El *Irgun* aumentó sus actos terroristas, que al principio fueron dirigidos contra el Mandato británico y más tarde, cuando la violencia árabe creció, también contra los árabes. En julio de 1945, el periódico clandestino *Jerut* («Libertad»), publicado por el ETZEL y distribuido ilegalmente como pasquines, hizo público un ataque a *Ijud*. Se trataba de un artículo que, como todos los pasquines de ese grupo clandestino, no estaba firmado, y constituía una crítica apasionada contra *Ijud*, donde el autor anónimo veía una organización de profesores sentados en el olimpo moral de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Esta augusta universidad –escribía con burla– es justo que se ubique sobre el monte Scopus (*Har Hatzofim* o monte de los Observadores), ya que los hombres de *Ijud* que habitan allí, en lo que respecta a la realidad cotidiana del *Yishuv*, desempeñan «realmente una tarea de *observadores*. Su conciencia está tranquila; su alma está en paz. Decir de ellos que son estoicos, sin duda será para ellos también una ofensa. Porque nada puede sacarlos de su descanso espiritual; no existe un acontecimiento que cuestione su postura superior, filosófica, crítica. Ellos no son partícipes de todo lo que ocurre aquí abajo: habitan allí, arriba, en las alturas del olimpo moral, y desde allí levantan su voz calma, límpida, amonestadora.

¿Cuál es su cosmovisión? Pensamos, sin equivocarnos, que podemos definirla con una sola palabra: acuerdo. Según ellos, el acuerdo es el objetivo de la vida, es la sabiduría divina, sin la cual no hay ni existencia ni pro-

greso. ¿Pruebas? No les faltan a los profesores. La biología, la sociología, la economía, la política y la historia –tanto la universal como la judía– enseñan que el acuerdo es el camino principal del desarrollo humano. Por eso debemos, nosotros también, en la Tierra de Israel, proponer y encontrar a cualquier precio un 'acuerdo'. De lo contrario, estamos perdidos.

Claro está, que es difícil discutir con los catedráticos omniscientes. Sin embargo, parece que esta vez también nosotros, los ignorantes, podremos demostrar su error de base e histórico. Empecemos, pues, por el judaísmo. Se trata de la Torá, de cuyo apego nuestros rivales los intelectuales se enorgullecen. ¿Acaso es correcto decir que la ética de Israel acepta el *acuerdo*? No nos referimos a las *nimiedades*; sin duda en ellos el acuerdo es una obligación y una necesidad. Nos referimos a los *grandes* temas, fundamentales, que dan forma a la nación y al individuo. Respecto a ellos, nuestra Torá no reconoce ningún acuerdo. 'Y no te harás otros dioses': éste es el imperativo moral supremo, que le fue dado a una nación sola, para que no *acuerde* ni con los adoradores de estrellas que le precedieron, ni con los idólatras que les seguirán... ¿Qué nos ha costado este mandamiento? Torrentes de sangre. Y a pesar de eso no hicimos acuerdos. Y si hubo periodos en nuestra historia en los cuales el 'entendimiento' y la comodidad empujaron a partes del pueblo a adaptarse al medio circundante, aparecieron profetas –no profesores– que condenaron el «acuerdo' y maldijeron a quienes lo practicaban. No, no conocíamos el acuerdo. Y no sólo que no quisimos acordar con ellos, tampoco tuvimos anhelos de que ellos acordasen con nosotros. Por eso rechazamos el proselitismo [conversión]: 'los extranjeros son a Israel como la sarna'.

Esta es la senda de la nación hebrea desde la Antigüedad y hasta este día. Gracias a ella –y sólo gracias a ella– existimos, a pesar de todo, en tanto nación; sin ella hubiésemos sido engullidos por los gentiles. No obstante, esta senda también nos ocasionó sufrimiento, que no tiene parangón en la historia de otros pueblos, pero pensamos que no pecaremos contra la verdad y la ciencia si al famoso dicho de Descartes le agregamos: 'Sufro, luego soy' [Una negativa parecida al acuerdo, que también se argumentaba en el artículo, es la fuente de todo el desarrollo significativo entre las naciones gentiles... Además, todo acuerdo con el gobierno británico en Palestina y con los árabes ayuda a Hitler en sus esfuerzos por liquidar al pueblo judío] No se sorprendan, pues, los honorables delicados, de que nosotros rechacemos 'su moral de observadores'. Nosotros somos carne de la carne de los exterminados [en la *Shoá*], somos sangre de su sangre. Y lo más importante: somos espíritu del espíritu de los mártires de Israel activos en el pasado, en el presente y en el futuro. En los grandes asuntos no sabemos ni sabremos nada de acuerdos. Y nos regocijamos porque

Quien ordena a nuestro pueblo una vida eterna, nos ha dado la fuerza moral superior para sufrir, luchar y caer, pero no rendirnos ante el mal. Es el camino de la vida de una nación que elige la vida, en lugar de acordar con la esclavitud, cuya 'comodidad' es temporal y su fin es el aniquilamiento y el exterminio»[1].

Más tarde quedó claro que el autor de este artículo era el propio comandante del *Etzel*, Menahem Begin[2].

La respuesta de Buber en nombre de *Ijud* apareció en el número de septiembre de *Be'ayot*.

Nuestra respuesta

[...] Debemos luchar por la claridad, la coherencia entre el conocimiento y la convicción, por la rectitud política. Con el concepto de rectitud política me refiero a no comportarse con ilusiones torcidas como si fueran puras; a no exigir declaraciones que se saben primero inalcanzables y en segundo lugar impracticables. El fanático creyente puede por medio de una acción determinada ejercer cierta influencia en la escena política, siempre que su fe se mantenga integra; una fe torcida y vuelta a enderezar no resulta válida desde el punto de vista político, por cuanto ya no se le atribuye poder interno. De esta situación queda claro que la polémica «oficial» contra nosotros perdió su base. La polémica de la «oposición derechista» continuó, pero su nivel es tan bajo que no podemos lidiar con ella. Sin embargo, fuera del conflicto «parlamentario», en ciertos círculos juveniles cuyas tendencias llaman la atención por la seriedad personal, se cristaliza justamente ahora una crítica a nuestra posición que es verdaderamente fundamental, que nos lleva a otra aclaración elemental.

La crítica comienza con una nota de lo más personal. Supone que los editores y autores de esta publicación periódica «proceden especialmente del monte Scopus [*Har Hatzofim*]» (lo que no es cierto en la gran mayoría de los autores), y agrega que ellos son unos observadores [*tzofim*], que no participan de la vida de abajo,

1. Ambos fragmentos fueron extraídos del texto «La voz de un niño», *Jerut* 48 (5.7.1945) 2.
2. M. Begin, *Bamajteret* [«En la clandestinidad»] I, Hadar, Tel Aviv 1951, 251.

sino que «desde las alturas del olimpo moral» hacen escuchar su voz «calma, límpida y amonestadora».

Se trata de un error, honorable crítico. Por lo visto tú te imaginas que quien no grita, no sufre estos tormentos. Y no es así. Los que padecen los más profundos tormentos no gritan más. En tanto un hombre grita, no sabe cómo ayudar. Aquellos que pasaron por el infierno y regresaron a la luz aprendieron a hablar queda y claramente. Porque la verdad sólo se dice así, y nada puede ayudar excepto la verdad. Y la verdad por partes resulta muy amarga. Por partes es más difícil [para el hombre] decirla en lugar de explotar y aporrear lo que le rodea y exhortar a los otros para que también exploten y aporreen en derredor. Pero quien sabe la verdad, la única verdad capaz de ayudar, está obligado a decirla, y es una y la misma tanto si la escucha un pueblo o unos pocos individuos.

Con todo, la crítica ahora quiere demostrar que lo que nosotros decimos no es la verdad. Parte de la premisa de que venimos a enseñar, por principio y absolutamente, el camino del acuerdo. Y no es así. Nosotros sólo decimos que hay situaciones que no tienen otra salida sino el acuerdo, y que lo principal es reconocer estas situaciones cuando te encuentras en medio de una de ellas. No pensamos que el acuerdo sea «el camino principal del desarrollo», sino que pensamos que no tenemos derecho a retractarnos de él, si en la situación dada, él y sólo él puede conducirnos al camino principal. El acuerdo en sí no es bueno ni malo; si por su contenido y esencia puede salvar nuestra causa, cuando no existe otra salvación, entonces es bueno. Según su contenido y esencia, es obligación que sea adecuado a nuestra causa: no puede cuestionar sus fundamentos ni falsear sus principios aunque en apariencia la salve. Debíamos reflexionar sobre esto; debíamos confrontar la esencia del acuerdo con la de nuestra causa; y si el resultado es positivo, deberíamos haber pronunciado esta amarga verdad, que no podrá sacarnos de una situación incomparablemente difícil por un camino fácil, un camino de exigencias y declaraciones, ni tampoco un camino de explosión y aporreo de nuestro medio, sino tan sólo la dura senda que conduce por medio del acuerdo a la posibilidad de nuestro trabajo pleno de esta tierra. Porque éste es el objetivo: que podamos trabajar en paz, sin interrupciones, con nuestras fuerzas al completo; tal es el camino principal y no hay otro.

El crítico, sin embargo, nos enseña según una larga serie de ejemplos gloriosos, de los profetas y de Sócrates y hasta de los enciclopedistas y Washington, que «en los grandes asuntos, los fundamentales» no procede el acuerdo. En realidad estos ejemplos, si los analizamos con un examen histórico minucioso, enseñan que lo más importante es discernir prácticamente entre lo absoluto y lo relativo. En todo lo que concierne a lo absoluto no se puede negociar. Pero por él, en aras de lo absoluto, está permitido y es deseable hacer en la esfera de lo relativo lo que la situación exige; sólo si el acuerdo no contradice a lo absoluto. Para salvar a Israel y a la Torá de una situación de destrucción, Jeremías propuso una salida que no sólo significaba un acuerdo, sino una capitulación de facto, que yo no me hubiese atrevido a proponer. Sócrates no sabía de concesiones cuando se trataba de aceptar la verdad; pero su discípulo Platón no lo traicionó cuando propuso un segundo programa menos ambicioso, luego de que la constitución del Estado ideal se demostró irrealizable. Las personalidades que actuaron en la Revolución francesa a partir de principios abstractos (y a partir de instintos de dominio apoyados en ellos) y no desde una idea a la vez que una visión de la situación, la llevaron a la anulación misma. «Desde Prometeo hasta Gandhi» sabe nuestro crítico proponer ejemplos. Sobre la política de Prometeo no tengo suficiente información; sin embargo, el mito conoce extraños acuerdos que pactó con los dioses, sólo que engañó a sus contrapartes. Me sorprende aún más que se refiera a Gandhi; que si triunfa, será solamente gracias a un acuerdo con los musulmanes.

Lo principal es, obviamente, concretar el acuerdo correcto y en el momento adecuado. Pero de esto habla el escrito. Hay entre nosotros personas que, por lo visto, han tomado como ejemplo el dicho delirante «después de las doce», esto es, ya no hay nada que perder. Nuestro crítico no es uno de ellos. Él no cesará de «luchar» contra todo el mundo y contra algo más. Él escogió el camino del «heroísmo». Este heroísmo significa que el hombre no mira hacia delante ni a su alrededor, sino que corre y aporrea en derredor. Este heroísmo no se sostiene bajo el signo de Prometeo, sino bajo el de Don Quijote; mas un Don Quijote que sólo es trágico.

Nuestra respuesta a esta juventud golpeada por encandilamientos trágicos, se encuentra en cada uno de los números de nuestro periódico y la daremos en cada uno de los números que sigan.

Esta respuesta se basa en la premisa que atañe a lo absoluto y que no soporta ninguna negociación. Esta premisa es la fe, que ninguna *Shoá* puede cuestionar, en que al pueblo de Israel se le presenta un *gran* porvenir. A él, a quien guarda semejante herencia y a quienes poseen estas fuerzas, no les ha sido destinado cumplir su vida en una manada de ovejas o en una jauría de lobos de «pequeñas naciones». Tal como está –diezmado, agotado y profanado–, todavía lleva oculta en sí una gran misión creativa. El inicio de esta misión ya se reconoce, en el momento en que empieza a imponerse tareas que pocas veces se han dado en la historia, como ésta relacionada con el crecimiento del Oriente Medio, en cuyo punto más importante se reúne lo que queda de Israel. No es posible cumplir [esta misión] en el aislamiento; ésta es impensable en medio de un aislamiento alrededor del cual bullen el odio y la sospecha. Para darle al pueblo de Israel un gran porvenir es necesaria una paz magnánima. No una paz aparente –una paz enana, que no es otra cosa sino un armisticio desfalleciente–, sino una paz magnánima con los vecinos que permita el desarrollo conjunto de esta porción de tierra en tanto vanguardia de un Oriente Medio en progreso.

Durante el cuarto de siglo que estuvo a nuestra disposición, no preparamos esta paz ni en la economía ni en la política. Varias veces, cuando parecía estar próxima, pusimos mucho de nuestra parte para evitarla. Nuestra economía apuntaba más a la separación que al contacto[3], y nuestra política siempre ofreció a las potencias únicamente exigencias mayores de las adecuadas a nuestra realidad, en lugar de ofrecerles un programa constructivo tranquilizador[4]. En efecto, hubo episodios en los que los líderes sionistas llegaron a la conclusión –si no en los hechos al menos en sus formulaciones– de que es imposible habitar una casa hecha de papeles; pero la experiencia –que en las declaraciones de exigencias imaginarias, y sólo con ellas, lograron internamente un triunfo tras otro– oscurecía la apreciación de la realidad. No obstante, justo ahora, y dado que la situación de la política exterior es más cómoda que en cualquier otra época y pronto no podrán evadir una solución, hay que discernir en

3. Buber alude aquí a la política de *avodah ivrit* («trabajo hebreo») que trataba de crear una economía judía global y exclusiva en Palestina, esto es, autónoma.
4. Buber alude, obviamente, al programa Biltmore.

el horizonte del tiempo el momento que una mano firme nos ponga sobre la tierra firme de la realidad y nos confrontemos con esta pregunta: ¿Qué tienen ustedes para ofrecer de su parte en aras del crecimiento pacífico del Oriente Medio? Porque también aquellos que más quieren nuestro bien están *obligados* a preguntar esto; y ellos estarán obligados a preguntarnos *a nosotros*, porque somos quienes les venimos a exigir. Aquellos que tampoco entonces digan algo que no sea la exigencia banal, no tendrán quién los escuche. En ese momento todo dependerá de que madure en nosotros otra respuesta, una respuesta verdadera.

34

EL SIGNIFICADO DEL SIONISMO
(marzo de 1946)

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, Gran Bretaña estaba cada vez menos decidida a seguir administrando el Mandato en Palestina. El 13 de noviembre de 1945, simultáneamente en Londres y en Washington, se hizo público el anuncio del ministro de relaciones exteriores británico, Ernest Bevin, y del presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, respecto de la formación de una comisión de investigación (la Comisión anglo-americana), cuya función era examinar alternativas al Mandato británico. A esta Comisión le fue solicitado tener en cuenta especialmente el terrible sufrimiento de los sobrevivientes de los campos de exterminio y de los deportados judíos, así como también la posibilidad de su inmigración a Palestina. Dicha Comisión nombró seis representantes británicos y seis norteamericanos. En marzo de 1946, tras visitar varios campos de «desplazados» en Europa, la Comisión llegó a Palestina para «escuchar los puntos de vista de testigos autorizados y consultar con los representantes judíos y árabes el problema de Palestina». El Comité de acción sionista, que representaba a la dirección de la Organización sionista mundial, prohibió a todos los grupos sionistas presentarse independientemente ante la Comisión de investigación.

Ijud, que estaba muy interesado en que su programa para un Estado binacional fuese discutido en la Comisión, decidió transgredir la «disciplina» sionista y enviar a tres de sus miembros para que dieran testimonio ante dicha Comisión. Los elegidos fueron Yehuda Magnes, Moshé Smilansky y Martin Buber. Al presentar a sus compañeros ante la Comisión, Magnes explicó la intención de esa delegación como sigue: «El profesor Buber va a presentar un breve recordatorio del significado que el sionismo tiene para nosotros y por qué creemos con todo el fervor de nuestros corazones en el retorno a Sión. A continuación, yo procuraré apuntar algunos párrafos de nuestra declaración escrita. En el curso de la discusión, el señor Smilansky tratará de enfatizar dos puntos: primero, que hay posibilidad de una cooperación judeo-árabe, y segundo, que hay suficiente tierra para absorber una gran inmigración judía [...] El profesor Buber, que va a disertar ahora, no sólo es un escritor y erudito famoso en el mundo, sino que fue uno de los pioneros del movimiento sionista desde tiempos de Theodor Herzl. El profesor Buber y yo solicitamos aclarar que no hablamos en nombre de la Universidad Hebrea. Allí, como en otros lugares, hay ideas diferentes. Hablamos en tanto que habitantes de esta tierra y como judíos que consideran una obligación expresar sus puntos de vista, que aunque difieren del programa sionista oficial, sabemos que muchos habitantes comparten.

EL SIGNIFICADO DEL SIONISMO

BUBER: Señor presidente[1], no es posible abordar adecuadamente el problema que ustedes tratan de resolver, sin entender las raíces del sionismo. Sólo al comprenderlo, el observador podrá entender que esta causa difiere en su objetivo de los antagonismos nacionales conocidos, y por eso se necesitan métodos distintos que los de la rutina política.

El sionismo político moderno, en la forma que revistió durante los últimos casi cincuenta años en los que soy miembro de este movimiento, sólo fue desarrollado e intensificado, mas no causado por el antisemitismo. En verdad, el sionismo no es otra cosa que una forma tardía de un hecho primordial en la historia de la humanidad, un hecho que reviste mucho interés al menos para la cultura cristiana. Este hecho es el lazo, único en su género, entre un pueblo y una tierra. Este pueblo, el pueblo de Israel, nació una vez por la fuerza de una tradición que era común a algunas tribus seminómadas. Estas tribus migraron juntas y bajo condiciones difíciles desde Egipto hasta Canaán, pues se sentían unidas por la promesa de recibir Canaán como su «herencia» desde los días de los «Padres». Esta tradición era especial y decisiva para la historia de la humanidad, ya que enfrentaba al nuevo pueblo con una misión que sólo podría cumplir justamente en tanto pueblo, esto es, establecer

1. La presidencia de la Comisión de investigación alternaba entre miembros británicos y norteamericanos. Esta sesión en particular fue conducida por el presidente británico, sir John E. Singleton, juez de la división del tribunal del rey de la Suprema Corte de Justicia de Londres.

en la tierra de Canaán una sociedad de «justicia», una sociedad ejemplar. Más tarde, vinieron los «profetas» –una clase sin precedente en la historia–, que interpretaban esta misión en cuanto obligaba a la sociedad a propagar por todo el mundo «torrentes» de justicia social y política. Con esto se propuso a la humanidad la idea más fértil y a la vez la más paradójica de todas las ideas humanas: el mesianismo. Éste situó al pueblo de Israel en el centro de una actividad dirigida al advenimiento del reino de Dios sobre la tierra, una actividad en la que todos los pueblos deben participar. El mesianismo ordenó a cada generación contribuir a la construcción del futuro sagrado, de acuerdo con sus fuerzas y los recursos que tiene a su alcance. Sin esta idea, ni Cromwell ni Lincoln podrían haber concebido su misión. Esta idea es la fuente que tanto animó a los pueblos cristianos en épocas de decepción y fatiga, y que volvió a animarlos periódicamente en el esfuerzo de lograr la renovación de su vida pública: fuente de esperanza para la cooperación voluntaria sincera y justa, tanto entre individuos como entre naciones. Asimismo, esta idea, en el seno del pueblo mismo que la creó, se volvió una fuerza de especial vitalidad. Después de haber sido expulsado de la tierra prometida, el pueblo siguió existiendo casi dos mil años gracias a su fe en el retorno a la tierra, en el cumplimiento de la promesa, en la realización de la idea. La relación interna con su tierra y la fe en la unidad entre él y ella fueron una fuerza eterna de renovación juvenil para este pueblo, que vivía en condiciones que sin duda hubiesen ocasionado la desintegración de cualquier otro grupo.

Esto también explica el hecho de que en una generación de movimientos nacionales, el judaísmo no haya creado otro movimiento nacional del mismo tipo europeo, sino un movimiento único en su tipo, el «sionismo», que es la expresión moderna del anhelo de «Sión». Pero es lógico que las fuerzas hostiles que, a sabiendas o no, ven en el judaísmo el censor mesiánico, lo ataquen cada vez con más fuerza. No obstante, al mismo tiempo advino en el propio judaísmo una gran renovación. A partir de una necesidad interna, este movimiento renovador se impuso la meta de la unión renovada con la tierra; y no había otra alternativa, de nuevo y por causa de una necesidad intrínseca, que la Tierra de Israel y su cultivo. Y por una necesidad interna, la nueva población judía se concentra sobre

esta tierra en aldeas comunitarias que, a pesar de las diferencias en sus formas de organización, todas ellas aspiran a crear una sociedad genuina y justa con base en la libre voluntad. La importancia de estas experiencias excede las fronteras de Palestina y del judaísmo. Si a estas experiencias sociales vitales se les da la posibilidad de desarrollarse sin obstáculos, demostrarán al mundo que en efecto es posible basar la justicia en la acción voluntaria. No en vano, cuando sir Arthur Wauchope fue alto comisionado [para Palestina] en los años 1931-1938 y tuvo la oportunidad de conocer por sí mismo este país y este trabajo, pudo afirmar que estos asentamientos comunitarios «sorprendentemente exitosos», constituyen un ejemplo de cooperación para el mundo entero y que tendrán una enorme importancia para fundar un nuevo orden social.

Hubo tiempos en los cuales la fuerza creadora del pueblo de Israel en esta tierra era una fuerza colectiva, en el más elevado sentido de esta palabra. En nuestros días, es posible decir lo mismo sobre la fuerza creadora que los judíos que retornan a su tierra comienzan a mostrar en ella. Se trata de la fuerza creadora de una sociedad dirigida a concretar la *comunidad* verdadera; y en cuanto tal, esta fuerza es importante para el futuro de la humanidad. La humanidad está interesada profundamente en que el pueblo de Israel se conserve vivo y creativo; y se conservará y se fortalecerá únicamente si la relación especial entre este pueblo y esta tierra se cuida.

De aquí resulta el principio del sionismo, y es el siguiente: la concentración en Palestina de las fuerzas nacionales capacitadas para renovar esa potencia creativa. Y de este principio surgen las tres irreductibles demandas del sionismo, a saber:

1. Libertad para comprar tierras en la medida suficiente que permita renovar la conexión con la forma primaria de producción, de la que el pueblo judío fue separado hace muchos siglos, y sin la cual no podría surgir una fuerza creadora original, tanto espiritual como social.

2. Un flujo permanente de colonos, sobre todo de jóvenes que deseen establecerse aquí con el fin de fortalecer, ampliar y revitalizar el trabajo ininterrumpido de reconstrucción y protegerlo de los peligros de congelamiento, de aislamiento y de las diversas formas de degeneración social que acechan especialmente a la población del Oriente.

3. Autodeterminación de la comunidad judía por lo que se refiere a su modo de vida y a la forma de sus instituciones, y para asegurar su desarrollo como sociedad sin impedimentos.

Estas exigencias, que fueron formuladas con sencillez bajo el concepto «Hogar nacional», fueron aceptadas y reconocidas, pero no han sido aún entendidas adecuadamente por amplias partes del mundo. La tradición de justicia que evoqué, y que debe ser realizada en toda sociedad y entre las sociedades, aclara que es necesario cumplir y llevar a cabo estas demandas sin afectar los derechos vitales de cualquier otra comunidad. La independencia de una comunidad no debe lograrse a expensas de la independencia de otra. El asentamiento judío no debe expulsar ni a un solo campesino árabe; la inmigración judía no debe causar el deterioro del estatus político de los habitantes presentes, y debe mejorar su condición económica. La tradición de justicia está dirigida al futuro de esta tierra como un todo, no menos que al futuro del pueblo judío. De esta tradición y de la circunstancia histórica de que hay árabes en Palestina, surge una gran tarea, difícil e imperativa, que es una nueva forma de la antigua misión. El pueblo de Israel, resurgido sobre su tierra, no sólo debe aspirar a la paz con el pueblo árabe, sino también a cooperar con él en gran escala para el desarrollo de esta tierra; una colaboración semejante es una condición necesaria para un éxito perdurable de la gran misión que es la redención de esta tierra.

La base de tal cooperación da la posibilidad suficiente de incluir en ella los derechos básicos del pueblo judío para adquirir tierras e inmigrar, sin afectar en nada los derechos básicos del pueblo árabe. En cuanto a la demanda de autodeterminación, hay que decir que no obliga necesariamente, como piensa hoy la mayor parte del pueblo judío, a exigir un «Estado judío» o una «mayoría judía». Necesitamos para esta tierra una cantidad de inmigrantes judíos tan grande como los que sea posible absorber económicamente, pero no para erigir una mayoría contra una minoría; necesitamos esa inmigración porque se requieren grandes fuerzas, enormes, para hacer un trabajo sin precedentes. Para esta tierra necesitamos una comunidad judía autónoma, sólida y vigorosa, pero no a fin de que le dé el nombre a un Estado; la necesitamos porque buscamos elevar a Israel y a la Tierra de Israel al más alto grado de productividad posible. La nueva situación y el problema que ella implica exigen

nuevas soluciones que exceden el terreno de las categorías políticas convencionales. Es necesario un acuerdo entre ambas comunidades, asegurado por la garantía internacional, que determine las áreas de interés y las actividades comunes de ambos socios, así como las que no son comunes, y que garantice la no intromisión mutua en esas esferas específicas.

La responsabilidad que soportan quienes trabajan duramente con el objetivo de hallar una solución para el problema de Palestina supera las fronteras del Oriente Medio y del judaísmo. Si se encuentra una solución satisfactoria, será el primer paso, posiblemente un paso pionero, hacia un modo de vida más justo entre los pueblos.

AYDELOTTE[2]: [...] Quisiera preguntar al profesor Buber: ¿debe entenderse a partir de sus palabras que, de acuerdo con vuestro criterio, la mayoría de los judíos no están a favor de un Estado judío en Palestina?

BUBER: A mi parecer, un Estado y ser mayoría no son bases necesarias para el sionismo.

AYDELOTTE: Lo suponía, pero creí ver en una frase de su artículo la idea de que la mayoría de los judíos no apoya un Estado judío.

BUBER: Entienda, no hay un cálculo estadístico de esto; una gran parte del público judío no puede expresar su opinión en este tema. No tenemos vías de comunicación con ellos, pero a mi entender una gran parte del pueblo judío piensa que un Estado judío es una necesidad del sionismo.

AYDELOTTE: ¿Usted piensa que una gran parte del pueblo judío está convencido de que un Estado judío es necesario?

BUBER: Sí, una gran parte –muy grande– piensa que un Estado judío es necesario.

AYDELOTTE: La frase de su artículo a la que me refería es: «en cuanto a la reivindicación de autodeterminación, no es...». Le pido disculpas; es evidente que la entendí mal. Muchas gracias.

2. Frank Aydelotte, miembro de la Comisión de investigación. En ese momento era el director del Instituto de Estudios Avanzados en Princeton, Nueva Jersey.

35

¿ACASO ES UN CONFLICTO TRÁGICO? (mayo de 1946)

El informe de la Comisión anglo-americana fue publicado el 1 de mayo de 1946. De hecho, la Comisión adoptó la concepción del Estado binacional en Palestina, determinando lo siguiente: «No es justo ni practicable que Palestina se vuelva un Estado árabe, en el cual la mayoría árabe determine el destino de una minoría judía; o viceversa, que se vuelva un Estado judío, en el cual la mayoría judía determine el destino de la minoría árabe. En ninguno de los dos casos las garantías a la minoría proporcionará la protección adecuada del grupo subordinado [...] Palestina debe establecerse como un Estado en el cual se reconcilien como una sola las legítimas aspiraciones nacionales de judíos y árabes, sin que ninguna de las partes tema por la superioridad de la otra. En nuestra opinión, no es posible lograrlo en ningún otro marco constitucional en el cual decide una mayoría numérica a secas, ya que la lucha por obtener la mayoría numérica es exactamente la piedra de la discordia y el foco de las tensiones entre judíos y árabes. Para asegurar un genuino autogobierno tanto para la comunidad judía como para la comunidad árabe, la constitución debe por sí misma dejar sin efecto el sentido de esa lucha»[1].

Obviamente, *Ijud* se llenó de alborozo con este informe. Con un espíritu entusiasta, que también comportaba un matiz de autoalabanza[2], *Ijud* convocó a sus miembros a un congreso para definir sus próximos pasos a la luz del apoyo espectacular a su programa político.

El congreso tuvo lugar en Jerusalén, en el mes de mayo de 1946. En el discurso de apertura del congreso, Magnes dijo que antes de constituir el Estado binacional recomendado por la Comisión es necesario crear instituciones y formas de administración, que generen las condiciones para la fundación del Estado binacional por medio del cultivo del sentimiento de cooperación entre judíos y árabes. Buber habló tras él y sostuvo –en el texto que sigue– el significado político de una empresa que surge de tal necesidad.

1. Citado en *Palestine, a Study of Jewish, Arab and British Policies* II, publicado para la Esco Foundation for Palestine, Yale University Press, New Haven 1947, 1225ss.

2. El testimonio de *Hashomer Hatz'ir* también había influido mucho en la comisión de investigación.

Buber puso de relieve que el conflicto judeo-árabe ha sido entendido con frecuencia como un conflicto trágico, esto es, que no hay posibilidad de conciliar los intereses contrapuestos de ambas partes. Según su opinión, esta concepción está equivocada. Es evidente que el conflicto entre judíos y árabes es real, pero una política sometida a los intereses de un grupo es la que exacerba el conflicto y además lo eterniza. En palabras de Buber, una política semejante crea «un conflicto con plusvalía política». *Ijud* pide despolitizar el conflicto, haciéndolo regresar al «dominio de la vida» –en oposición al dominio de la política–; bajo dicho término Buber propone expresar el marco de la existencia cotidiana, que requiere aprender a convivir, a consensuar y a conciliar diferencias en aras de la vida misma.

¿ACASO ES UN CONFLICTO TRÁGICO?

Este congreso tiene lugar en un momento en el cual sentimos con claridad que los pasos que hemos dado nos han conducido a un lugar y que hemos recorrido más de lo esperado. Sin embargo, aún no sabemos adónde nos han llevado nuestros pasos. Y esto tampoco se nos va a aclarar con palabras y juicios en este congreso, porque aquí se encuentran mezclados factores desconocidos, cuyo develamiento debemos esperar. Pero una cosa es clara: ahora no es tiempo de dar vueltas en el mismo lugar, sino de ir hacia delante; más precisamente, tenemos que preparar los pasos sucesivos. De esto hablaremos en este congreso y el doctor Magnes presentará propuestas sobre el tema. No tengo intención de adelantarme a su discurso, sino solamente decir algunas palabras de fundamentación sobre la importancia más interna y general de nuestros pasos. Esta importancia la veo centrada en una perspectiva determinada, que fue enfatizada por el doctor Magnes tanto en su conferencia ante la Comisión [anglo-americana] como en sus respuestas a las preguntas que ésta le había formulado, y que a mí me parece una perspectiva básica a la que todos estamos ligados. El doctor Magnes dijo que en esta tierra hay que crear instituciones y formas de administración, que por su naturaleza necesariamente ocasionen que «las exigencias de la vida

misma» den lugar a un pacto entre los judíos y los árabes de esta tierra. Según dijo, es posible que la vida produzca este pacto. Creo que estas palabras son de una importancia fundamental, importantes específicamente para nosotros, y también para la paz mundial.

A menudo se dice que el problema judeo-árabe de esta tierra es un dilema, un conflicto trágico que no tiene verdadera solución, que no hay forma de llegar a una situación que no sea ambigua. Incluso era posible escuchar en las palabras de algunos de los miembros de la Comisión de investigación ese mismo temor. Este error fatal radica en que las exigencias de la vida se fueron ocultando a la vista de los interesados por las demandas de la política.

Entre todos los grupos del mundo que conviven, grupos nacionales, religiosos, económicos, sociales, hay conflictos de intereses que son reales en cierta medida. Mientras estos conflictos son tratados en la esfera de la vida, se encuentran soluciones concretas. Estas soluciones pueden tomar la forma de un acuerdo negativo hacia ambas partes al limitar sus demandas; pero también pueden adoptar una forma positiva, sintética, original, por medio de la creación de nuevas condiciones de vida que posibiliten y requieran cooperación. Esto cambia si los conflictos pasan del terreno de la vida al de la política, y difiere en la medida en que la política se impone sobre la vida. Porque entonces se transforma en lo que yo llamo excedente del conflicto político. Desde esta perspectiva, la política que quiere retener su dominio sobre la vida, tiene interés en tratar los intereses de los diversos grupos como si fuesen irreconciliables. Y como de hecho no es así, ella provoca que así sea. Lo logra al agudizar el conflicto real de intereses hasta volverlo irreal, pertrechándolo con toda la terrible fuerza de ilusión política. La política de un grupo produce entre sus miembros una sensación de que el conflicto tiene dimensiones que superan en mucho a las del conflicto real e incluso le atribuye un carácter supuestamente absoluto. La brecha entre el conflicto real y el conflicto aparente políticamente inducido es lo que considero –repito– excedente del conflicto político. Este excedente tan sólo influye de manera real, vital, sobre la parte políticamente activa del grupo; sin embargo, a través de la propaganda en diferentes medios vuelve a esta parte absolutamente hegemónica sobre las otras, o sea, se logra el dominio de la política sobre la vida.

La presente situación judeo-árabe, que aparentemente no tiene salida, surgió a partir de un proceso de este tipo en ambos lados. Cuando inmigré hace ocho años, un gran comerciante árabe caracterizó durante una conversación la situación con una fórmula algo ingenua pero básicamente correcta. «Ambos –dijo–, tus amigos y los míos, hubiésemos podido llegar a un acuerdo, porque queremos desarrollar esta tierra. Podríamos haberlo logrado más exitosamente juntos que trabajando de manera separada. Podríamos haber acordado la unión de las fuerzas con el fin de desarrollar este país. Pero entre nosotros y entre ustedes hay gente interesada en evitar este acuerdo. Me refiero a los políticos. Y quién sabe si no nos están llevando a una situación tal que ya no podamos hablar entre nosotros como lo estamos haciendo ahora». Y ciertamente a eso nos condujeron rápidamente.

¿Qué debemos hacer nosotros, que conocemos la situación y deseamos cambiarla? ¿No deberíamos renunciar al trabajo político por ser insidiosa la naturaleza de la actividad política? Esto significa abandonar completamente la vida en manos de la política. No; tenemos la obligación de favorecer una política despolitizada. Debemos hacer un trabajo político, para dar lugar a la sanación de la actual relación enfermiza entre la vida y la política. Hemos de luchar contra la hipertrofia de la política, o sea, luchar desde dentro, mientras nos encontramos en el ámbito de la política. Nuestro objetivo consiste en eliminar el excedente político del conflicto –el conflicto imaginario– para tener presentes los intereses reales y dar a conocer los verdaderos límites de los conflictos de intereses. No obstante, nosotros sabemos que no vamos a cumplir esto sólo en aras del esclarecimiento de la verdad; ella sola no tiene la fuerza capaz de anular la campaña de propaganda política ni de romper la fuerza sugestiva de la falsa ilusión. No habrá esperanza si no es mediante el establecimiento de instituciones que concedan la supremacía de las demandas de la vida por sobre las de la política, dando así una gran base concreta para la aclaración de la verdad. El doctor Magnes aludió a estas instituciones. Por este camino será posible llegar a un acuerdo positivo, sintético y creativo.

En estos días me animaron unas palabras dichas por el líder de los trabajadores del servicio postal árabe sobre la huelga: «Fuera de aquí todo aquel que busca introducir asuntos políticos [extra-

ños]». He aquí un sentimiento sano, una puerta para que la vida pueda superar a la política. Sin embargo, podrían argumentar: ¿De quién esperan ustedes semejantes instituciones? ¿Acaso no son éstos, a los que ustedes se dirigen, los representantes de grandes potencias políticas, representantes de gigantescos grupos políticos cuyos líderes, aun inconscientemente, juegan el mismo juego político, un juego que produce la perseverancia del excedente de conflicto político? ¿Cómo se puede esperar que ellos rompan el círculo vicioso?

A ese cuestionamiento –que si proviene de una conciencia veraz y sincera, abarca a todas las potencias del universo– sólo le cabe una respuesta. Con todo, esta respuesta se fundamenta sólo en una esperanza; mas sin esa esperanza corremos el riesgo de desesperarnos por el futuro de la especie humana. Se trata de la esperanza de que dentro de esas mismas potencias se encuentren personalidades, hombres influyentes y responsables que, como nosotros, vean que la hegemonía de la política conduce a la destrucción y, al igual que nosotros, se empeñen en evitarla. Es a ellos a quienes nos dirigimos con nuestro llamamiento de dar a la vida también lo que le corresponde. De la fuerza veraz de sus corazones, depende hoy la esperanza de los países y de los pueblos en general, así como también el destino de este país y de este pueblo. La esperanza que tenemos en ellos y en su relación con nosotros nos ayudará a encontrar fuerza y dirección para nuestro próximo paso.

36

NO BASTA
(julio de 1946)

El informe de la Comisión anglo-americana le produjo una gran sorpresa y consternación al gobierno británico, y a pesar de su compromiso con la Comisión que él mismo había designado, hizo caso omiso a sus recomendaciones. Tampoco la Agencia judía estaba muy entusiasmada, pero había en el informe un aspecto que logró su apoyo unívoco. Se trataba de la recomendación de permitir la inmigración a 100.000 refugiados judíos. Gran Bretaña anunció a principios de junio de 1946 que rechazaba la recomendación de la Comisión en lo que respecta a la inmigración. El movimiento judío de resistencia, creado en otoño de 1945, constituyó un marco de acuerdo para los tres ejércitos clandestinos que actuaban contra los británicos: la *Haganah* (bajo la tutela de la Agencia judía), el *Etzel* y el *Lejí*. Este movimiento reaccionó con la operación conocida como «La noche de los puentes» (*Leil hagsharim*): los once puentes que conectaban Palestina con los países vecinos explotaron en una misma noche. La coordinación y la envergadura de estos actos tenían como propósito exhibir ante los británicos la determinación del *Yishuv* en su resistencia contra la política británica. La reacción del gobierno del Mandato se conoce bajo el apodo «Sábado negro»: el sábado 6 de junio fueron apresados la mayoría de los líderes del *Yishuv* que en ese momento se encontraban en Palestina y se descubrieron algunos escondites de la *Haganah* en varios *kibutzim* [granjas colectivas]. El *Etzel* reaccionó con una acción que fue permitida por una rama del movimiento de resistencia, pero que ocasionó a posteriori la ruptura del marco común. El 22 de julio de 1946 esta guerrilla, conocida también como *Irgun*, provocó la explosión del hotel King David en Jerusalén, lugar de las oficinas centrales del gobierno del Mandato. Como consecuencia de no haber hecho caso a la advertencia telefónica previa dada por el *Etzel*, la evacuación del hotel se retardó y murieron unas ochenta personas, entre ellas judíos y árabes. Las fuertes pérdidas causadas entre la población civil provocaron el distanciamiento de la Agencia

judía y la *Haganah* de la acción del *Etzel*, amén del desmantelamiento del movimiento de resistencia y la interrupción de las acciones de la *Haganah* contra los británicos. La Agencia judía hizo un llamamiento a los judíos de Palestina a «rebelarse contra estos ultrajes abominables». Buber se refirió indirectamente a la explosión del hotel King David y a la condena expresada por la Agencia judía en el artículo que sigue, que fue publicado en el periódico *Haaretz* el 26 de julio de 1946. Buber sostenía que los dirigentes del *Yishuv* apoyaban la violencia y, sin dar explicaciones, aludía al movimiento de resistencia y a la legitimación que había dado a las acciones del *Etzel*. Por ello, los dirigentes del *Yishuv* eran cómplices del acto asesino del *Etzel*.

No basta

No, no basta.

No basta con expresar nuestro aborrecimiento. Debemos decir que tenemos parte en esta culpa que despierta nuestra repugnancia.

Todos nosotros, cada uno de los que participa en alguna medida, al servicio o influyendo, en la conducción y dirección de este miserable *Yishuv*, todos participamos de este crimen. No fuimos suficientemente sabios como para fundar nuestro *Yishuv* sobre la idea de que el *Tikun*[1] de Sión sólo puede lograrse bajo el gobierno de una ley sagrada. Esta ley, cuyo principio es el respeto por la vida, el patrimonio y la dignidad del prójimo, fue sostenida por el pueblo a lo largo de todos sus exilios. Aquí, en esta tierra, que era su objetivo en los exilios, el pueblo desechó esta ley sagrada y hemos contribuido a que así sea, porque no la erigimos como regla absoluta y directriz inquebrantable de nuestra vida.

No enseñamos a las generaciones que aquí crecen a distinguir entre una lección verdadera de la historia y una moraleja vacía que se vale injustamente de la historia. Resulta una teoría vana pensar que un pueblo puede resurgir por medio de actos violentos. Por este camino no habrá ni mejora ni cura, sino una nueva degeneración y únicamente una nueva esclavitud. No inculcamos este principio central en nuestras escuelas.

1. Literalmente este sustantivo se traduce por «reparación». En la Cábala luriánica (que en la creación alude a la ruptura) tiene el sentido de «redención», esto es, restauración del estado ideal de la creación [N. de la T.].

Por eso pasó lo que pasó. Delincuentes exiliados en Australia se transformaron en hombres con sentido de responsabilidad social; por el contrario, las personas que vinieron a Sión bajo una bandera sagrada se convirtieron en criminales. Y nosotros colaboramos en su crimen.

Hoy alzan la voz para que el *Yishuv* condene el crimen. ¡Es tarde! Ayer era el momento preciso para ese llamamiento y no se hizo, ayer y también anteayer, y cada día hasta hoy.

No tenemos derecho a decir: «Nuestras manos no derramaron esta sangre y nuestros ojos no vieron». Nuestros ojos vieron lo que vieron y nuestra boca no dijo lo que había que decir: «¡Por qué nos lavamos nuestras manos sobre la novilla desnucada en el arroyo!»[2].

Lo ocurrido va a tener sus secuelas, sea lo que sea, tenemos el deber del arrepentimiento y de cambiar nuestro camino, antes de que caiga sobre nosotros una catástrofe mayor. Es nuestra obligación elevar una ley [de la vida] sagrada e inquebrantable, que el pueblo en tanto pueblo la proteja de los estafadores. Es tarde para palabras vanas; no es tan tarde para los hechos.

2. Buber se refiere a Deuteronomio 21, 1-9: «Cuando fuere hallado un muerto, tirado en el campo, en la tierra que el Señor, tu Dios, te da en posesión, y no se supiere quién le mató [...] los ancianos de la ciudad más próxima tomarán una novilla con la cual no se ha trabajado y que no haya llevado yugo, y la llevarán junto a un arroyo, a un lugar que no se cultiva y que no se siembra, y quebrarán la cerviz de la novilla junto a dicho arroyo. [...] y todos los ancianos de aquella ciudad se lavarán las manos sobre la novilla que fue desnucada en el arroyo; y responderán, diciendo: 'Nuestras manos no derramaron esta sangre, y nuestros ojos no lo vieron. ¡Perdona, oh Señor, a tu pueblo Israel, que redimiste, y no pongas la sangre inocente en el debe de tu pueblo Israel! Y así le será perdonada aquella sangre, y así extirparás la (iniquidad derramada) sangre inocente de en medio de ti, cuando hicieres lo que es recto a los ojos del Señor».

37

PETICIÓN DE CLEMENCIA
(junio de 1946)

Paralelamente al incremento de las acciones de las guerrillas, el gobierno del Mandato acrecentó sus esfuerzos para atrapar a los guerrilleros judíos y acabar con sus organizaciones. En este marco, una acción característica fue el juicio militar sumario celebrado contra dos miembros del *Eztel*, Simchon y Ashbel, apresados en marzo de 1946, en el ataque a un depósito de armas británico en Tzrifin, y condenados a muerte[1]. Buber y seis miembros de *Ijud* firmaron la petición de clemencia dirigida al alto comisionado por la sentencia de muerte impuesta a ambos[2].

Petición de clemencia en favor de Simchon y Ashbel
(Carta al comandante del ejército en Palestina)

Jerusalén, 16 de junio de 1946

Respetado señor:

Los abajo firmantes, profesor M. Buber de Jerusalén y profesor M. Smilansky de Rejovot, nos presentamos junto con el doctor Y. L. Magnes, que en este momento se encuentra en los Estados Unidos, ante la Comisión de investigación anglo-americana como representantes del grupo *Ijud*.

Hoy no tenemos más remedio que dirigirnos a usted con una petición urgente y delicada. Le solicitamos emplear su gran autoridad para reducir la condena a muerte impuesta sobre los dos jóvenes Yosef Simchon y Michael Ashbel.

Son dos las razones específicas que nos inducen a esta petición:

1. Hemos demostrado la misma preocupación humanitaria en el caso de árabes condenados a muerte durante los cruentos sucesos en Palestina. En ese momento elevamos magnánimamente la vara de la piedad sobre la vara de la justicia a favor de la comunidad, sin distinción y con la misma profunda preocupación que hoy nos embarga.

2. En tanto que infatigables luchadores por la paz en esta tierra, permítasenos señalar que la ejecución de esta pena de muerte en este momento dificultaría enormemente nuestros esfuerzos, ya que aumentaría aún más la tensión de por sí existente.

Concluimos con la expresión de nuestra viva esperanza en que usted tenga a bien poner en práctica sus grandes atribuciones para reducir la condena de los jóvenes Simchon y Ashbel.

Respetuosamente suyos,

M. Buber y M. Smilansky

1. Durante su encarcelamiento, Ashbel compuso la canción «Sobre las barricadas», que fue el himno del *Etzel*. Fue muerto durante el asalto a la cárcel de Acre.
2. La sentencia de ambos fue cambiada por cadena perpetua el 30 de agosto de 1946. Durante la lucha del *Yishuv* contra los británicos, Buber firmó varias peticiones de indulto, tanto para judíos como para árabes.

38

DOS PUEBLOS EN PALESTINA
(junio de 1947)

En junio de 1947, durante una visita por Europa, Buber fue invitado por el servicio de la radio holandesa a presentar ante los oyentes su posición sobre la cuestión de Palestina. Buber aprovechó la ocasión en una conferencia de cincuenta minutos para entrelazar muchos de los temas que hemos visto en sus escritos: la insidiosa hegemonía del principio político, el significado político de Sión y del sionismo, las posibilidades de cooperación judeo-árabe, el Estado binacional en Palestina y las condiciones socioeconómicas, *así como también* espirituales, para su establecimiento. El siguiente texto expresa de forma global su concepción sobre el futuro de una amistad entre judíos y árabes en una patria común.

Dos pueblos en Palestina

Al venir a hablar con ustedes sobre Palestina, deseo compartir en primer lugar mi punto de vista sobre este tema, relevante para todo el mundo, que por regla general no encuentra eco en la prensa ni en la literatura periodística. Además quisiera utilizar este ejemplo de Palestina por ser estremecedoramente claro, para mostrar los efectos perniciosos de un mal que aflige hoy a la humanidad en su conjunto, tal vez más que cualquier otro mal, y que a pesar de ello nadie se ocupa en serio de él. Me refiero a la exageración y glorificación del elemento político en nuestro mundo, a su dominio absolutamente desproporcionado respecto de todo aquello que importa verdaderamente en la vida.

La dominación de la política no siempre es visible, porque penetra en todas las esferas de la vida y en cada una de ellas aparece con vestiduras distintas, se disfraza con diversos atuendos y habla

en los términos y la lengua de cada una de esas esferas. Por ejemplo, la gente piensa que el elemento determinante en la vida social de nuestros días es el económico. Y sin embargo, ésta no es más que una suposición infundada; y lo es únicamente porque el principio político se infiltró en la vida económica y minó sus fundamentos. La base vital y saludable de toda economía es la necesidad interior de producir bienes útiles para el hombre, amén de la cooperación con otros seres humanos, nuestros hermanos, cuyas relaciones con nosotros descansan sobre la base de las mismas ideas y los mismos objetivos. Con todo, esta base saludable quedó desplazada por una fútil codicia de dominación y una competencia desbocada. Si el lema de la economía natural es «producir lo necesario», el lema de la economía sometida a la politización es «conseguir más de lo necesario».

En todo lugar y en todo ámbito, la sociedad de aquellos hombres infectados por el elemento político, anhela conseguir más de lo verdaderamente necesario; y la quimera política los ha confundido hasta tal punto que ya no pueden discernir entre lo «verdaderamente necesario» y el «más». Justo en ese momento todos pelean no por lo «realmente necesario», sino por este mismo «más». Y puesto que son ya incapaces de reconocer una autoridad superior que pueda hacer de juez entre ellos, ningún muro puede detener su decadencia hacia la destrucción común.

Renovación del lazo de un pueblo con su tierra

Hace casi setenta años, los judíos comenzaron a asentarse en Palestina. El ímpetu externo provenía de persecuciones y pogromos, pero éstos no constituían más que una especie de estímulo que sirvió para despertar profundas fuerzas internas y energías cuyas raíces se hunden en los albores del tiempo. Desde esta profunda motivación interna, el pueblo de Israel anhela renovar su relación con su patria inicial, y dentro de este lazo renovado, volver a ser un pueblo orgánico, fuerte y unido, después de una dispersión y un desmembramiento milenarios.

Para comprender correctamente este ímpetu, ustedes tienen que representarse el hecho de que los judíos no son un pueblo como to-

dos los pueblos –quieran o no ellos reconocerlo–. Conforman un fenómeno único e incomparable: una sociedad en la que la experiencia de pueblo, por un lado, y la fe, por otro, fueron fundidas y refinadas en una unidad inseparable. Y esta fe desde sus inicios está ligada a esta tierra, la misma tierra a la cual el propio Señor envió al pueblo para que la elevase a la perfección y, por otra parte, para que ella lo vuelva a Él perfecto; ambas perfecciones representan una misma *hatjalta degueulata*, el «inicio de la redención», y el comienzo de la «reparación-redención del mundo para el reinado de Dios» [*Tikun olam lemaljut Shaday*].

Sin embargo, esta gran misión no ha sido cumplida y el lazo entre el pueblo y la tierra se interrumpió por milenios. Es más, una buena parte del pueblo judío perdió su fe, al menos de forma consciente. Pero la fuerza inconsciente de esta fe permaneció tan grande como para mantener el ímpetu del pueblo para desplazarse en el mismo momento histórico en que se dirigieron hacia su antigua patria. Lo hayan reconocido o no los colonos, en las raíces de esta motivación reside la voluntad de renovar la «sociedad divina».

Entre pueblo y pueblo

Durante estos setenta años las generaciones de los colonos judíos trabajaron sus campos con entusiasmo y energía incomparables. Hicieron fructificar la tierra y la volvieron bendita y abundante, no menos de lo que ellos mismos se volvieron fructíferos e hicieron crecer entre sí fuerzas desconocidas. Puede entenderse fácilmente cómo, en medio de toda esta actividad, tan llenos de energía e imbuidos en la creatividad y disposición al sacrificio, no notaron suficientemente un hecho importante: que Palestina ya tenía otra población, la cual ve y siente a esta tierra como su hogar; incluso si este sentimiento es más oscuro, simple y rudimentario que el de los pioneros hebreos. Me refiero, claro está, a los árabes, que ya habitan esta tierra desde hace mil trescientos años. El reto crucial de una cooperación planeada entre ambos pueblos en el desarrollo de la tierra no fue discutido con la claridad suficiente por cada una de las partes, y menos aún se tomaron medidas con la energía necesaria para llevar a cabo esta cooperación vital.

Con todo, no faltaron buenos fundamentos para propiciar una cooperación activa entre ambos pueblos en creatividad y desarrollo. El primer fundamento es el histórico, que surge del origen común de ambos pueblos: nuestras lenguas son cercanas, y la tradición del padre común, Abrahán, une a los dos pueblos desde los orígenes de la raza semita. También hay muchos elementos comunes e interrelacionados en los hábitos, especialmente si se presta atención a las costumbres de los judíos provenientes de comunidades orientales que han habitado permanentemente Palestina desde generaciones. No es casual que en los largos días del exilio fuera el período hispano-arábico quien propiciara el florecimiento de la vida espiritual y de la creatividad filosófica.

Un segundo elemento fundamental y común a ambos pueblos, que podría facilitar la cooperación, es el mismo amor por la patria. Ya mencionamos que este amor es más pasivo entre los árabes, pero también sería posible desarrollarlo entre ellos para convertirlo en una participación activa en la gran tarea común de fructificar la tierra. No obstante, y siendo cierto que los judíos que vivieron durante siglos en Occidente han absorbido de él, de su cultura y modo de vida, mucho más de aquello que absorbieran los árabes habitantes de Palestina, volviéndose así el puente entre Oriente y Occidente, no deja de ser cierto que el ritmo de vida y de trabajo es muy diferente entre ambas poblaciones. Así, resulta fácil entender que algunos sectores de los antiguos habitantes no hayan querido apresurarse demasiado en vivificar el desierto, puesto que veían el trabajo pionero de los inmigrantes como algo extraño, que les trataban de imponer.

Y con todo, no hay duda de que las posibilidades de cooperación, provenientes del origen común y de la tarea compartida, hubiesen podido superar esos obstáculos si no se hubiese inmiscuido el elemento político. Y aun en este último tiempo, en cualquier lugar que todavía no haya sido tocado por la politización en la población rural árabe, hay relaciones de buena vecindad, paz y fraternidad entre agricultores judíos y árabes, y en gran medida se da la ayuda mutua y generosa entre ambos. Los proyectos de irrigación y fertilización llevados a cabo por los judíos no sólo han beneficiado a los campesinos árabes, sino que también han hecho que los judíos reciban la estima de aquellos; y son muchos los lugares en los

que han aprendido voluntariamente métodos de gestión y agricultura más intensivos, que los judíos estaban dispuestos a enseñarles con gusto. Cuántas veces fui testigo ocular de fiestas en las aldeas judías, en las que participaban los vecinos árabes no sólo como invitados honorables, sino también con la profunda alegría que expresa una verdadera fraternidad.

Sin embargo, no hay que pasar por alto el hecho de que ciertos elementos básicos de la empresa de asentamiento judío hayan operado adversamente sobre la cooperación, sin que en principio hubiesen estado dirigidos contra los árabes. El principio saludable que consiste en querer devolver el pueblo judío a un trabajo productivo, por ejemplo, arrastró consigo el fenómeno frecuente de que las fuerzas laborales árabes no encontraron suficiente espacio en el mercado de trabajo creado gracias al esfuerzo judío. Y aun así, por necesidad interna, hubiesen escogido un camino común hacia la economía judeo-árabe de no ser por el elemento político que actuó en ambas partes, el mismo anhelo de conseguir más de lo verdaderamente necesario, sembrando obstáculos en ambos lados. Cada vez más fuerte se hicieron escuchar los eslóganes del Estado: por un lado, el Estado árabe; por otro, el Estado judío. A continuación, vamos a examinar el grado en que estas demandas y eslóganes están justificados por las necesidades reales de ambos pueblos.

No un «Estado» sino verdadera libertad

El pueblo judío, que se está renovando ahora en Palestina, necesita una autonomía fuerte y amplia. No sólo requiere la posibilidad de preservar y desarrollar libremente su vieja y nueva cultura hebrea, sino también la posibilidad de decidir por sí mismo y desarrollar libremente sus formas sociales, dirigidas a la renovación social en un espíritu de cooperación y amistad. También el pueblo árabe en Palestina necesita una autonomía fuerte y amplia. Y de ninguna manera un pueblo puede impedir u obstaculizar el crecimiento libre de los valores espirituales y sociales del otro.

A lo anterior, se suma en el lado judío otra exigencia que en realidad son dos. Debe permitirse la inmigración judía a Palestina en proporción a la capacidad que exista en cada momento de absorción económica del país, para prevenir el congelamiento de la empresa de colonización y para que cumpla con su función: crear un centro y una patria para la comunidad judía mundial en la medida requerida y según la situación de esta comunidad. Asimismo, debe permitirse la adquisición de terrenos y el asentamiento sobre ellos de manera creciente, a fin de evitar que la empresa de colonización renovadora sea minada, ya que expresa la recreación del lazo del hombre judío con el suelo y con el trabajo de la tierra que en el exilio se volvió improductivo.

Ambos requerimientos, con todo, deben concretarse de tal manera que no afecten al cumplimiento de las necesidades reales de la población árabe. Las dimensiones de las necesidades concretas de ambas partes y la medida en que están justificadas sus reivindicaciones deben volver a analizarse y a determinarse de tanto en tanto. Esto debe hacerse conjuntamente, en un ambiente de confianza mutua que se origine en la cooperación entre ambos pueblos. El aumento constante del dominio del elemento político afectó de manera creciente a la creación de esta confianza mutua, que de por sí ya era difícil, pero no imposible.

Lo que realmente necesita cada uno de los dos pueblos que viven en Palestina, uno junto al otro y uno dentro del otro, es la autodeterminación, la autonomía, la posibilidad de decidir por sí mismo. Pero esto no significa en absoluto que cada uno necesite un Estado en el cual él sea quien gobierne. Para el libre desarrollo de su potencial, la población árabe no necesita un Estado árabe, ni la población judía necesita un Estado judío para lograrlo. Esta realización en ambos lados, puede garantizarse en el marco de una entidad sociopolítica binacional común, dentro de la cual cada pueblo ordene sus asuntos específicos y ambos juntos se ocupen de los asuntos comunes a los dos. Se exige un Estado árabe y un Estado judío en la totalidad de la Tierra de Israel, para que ambos busquen esa categoría del «más» político, por encima del deseo de conseguir más de lo necesario.

Una entidad social binacional, con zonas de asentamiento determinadas tanto como sea posible, y en las que de todos modos haya una cooperación económica global (en la medida de las posibilidades); con una absoluta igualdad de derechos entre ambos socios, sin tomar en cuenta la cantidad variable entre ellos; con una soberanía

compartida que reside en estas premisas: una entidad sociopolítica semejante le proporcionará a cada uno de los pueblos todo lo que realmente necesita. Si un Estado semejante se estableciera, ninguno de los dos pueblos debería temer al dominio del otro por la superioridad numérica; y la inmigración judía, acorde con las posibilidades de absorción que dependen del crecimiento e intensificación de la producción –que como se ha dicho, es necesaria para la empresa de asentamiento judío y una condición indispensable para su crecimiento y existencia–, no podrá ya ser vista nunca por los árabes como un peligro para su propia existencia. Y por el otro lado, dado que la libertad de autodeterminación y las oportunidades que necesita para desarrollarse estarían garantizadas para la población judía en esta entidad sociopolítica binacional, que está fundada de manera firme e inquebrantable, no habría ya nada que le impidiese sumarse a la federación de los Estados árabes; y esto en sí podría dar a la población árabe una garantía adicional en su estatus.

Condiciones técnico-económicas

Hoy parece que este camino está bloqueado por la politización, que adquirió dimensiones patológicas, casi catastróficas. Con todo, creo con fe sincera que esta ruta todavía no se ha vuelto totalmente infranqueable. Y en efecto, para que se rompa la puerta a fin de transitar por ese camino, son necesarias dos acciones no convencionales: una es de tipo económico-técnico y la otra espiritual-político.

Cuando digo «político» obviamente no me refiero al contenido negativo de este concepto, al que me refería antes cuando hablé sobre el exceso de politización que domina a la vida; sino al sentido amplio y positivo del término, a su sentido platónico: el espíritu que construye y diseña la sociedad y el Estado. Asimismo, al usar en mi discurso el concepto «técnico» me refiero también a su contenido elevado: el mismo terreno en que el espíritu determina los aspectos técnicos de la vida, por la voluntad del espíritu de constituir una paz abarcadora, fructífera y duradera entre todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra.

La actividad técnico-económica de la que hablo es una empresa incluyente y abarcadora para el desarrollo del país. La característica central de esta empresa será el desarrollo de un gigantesco sistema de riego, que por un lado multiplicará en varias cifras los terrenos aptos para la agricultura y, por otro, proveerá de energía a la industria local extensiva y le asegurará una posición central en la economía de Oriente Medio.

Una empresa semejante activará y hará avanzar la vida económica de toda Palestina. Este país, cuyo territorio hoy se encuentra dividido entre el elemento judío dinámico y el elemento árabe, que fundamentalmente aún es estático, va a llegar a ser una tierra unida en la que resonará una productividad intensiva.

Para lograr todo esto, se necesita evidentemente incorporar al máximo a la población árabe en este esfuerzo de desarrollo; y no sólo para recolectar la cosecha de los frutos, sino también como socio trabajador y activo. Debe señalarse que una integración semejante, por lo que sé, es inseparable de todo programa emprendido por el lado judío. Si, en efecto, se desarrollara tal empresa, los modos de vida de la mayor parte de la población [local] cambiarían, y junto con eso se produciría una transformación fundamental en las relaciones entre judíos y árabes. Claro está que esto depende de que todas las etapas de esta empresa y de que todas sus partes sean ejecutadas con el espíritu propio de comunidad, de solidaridad y de cooperación. La comunidad de intereses entre ambos pueblos, empañada y apartada como consecuencia del proceso de politización al que me refería, debe manifestarse y ser explícita para todos, debe ser excelsa para dar lugar a una creatividad en común, basada en el amor compartido por esta maravillosa tierra.

Esfuerzo espiritual-político

El segundo esfuerzo, que he denominado espiritual-político, debe llevarse a cabo junto con el trabajo de construcción del país. Para aclarar su naturaleza, debo decir algunas palabras sobre un factor al que todavía no aludí y que ahora dudo sobre si ocuparme o no de él. Hasta ahora he presentado dos pueblos, como si las relaciones entre ellos dependieran solamente de ellos. Pero, sin lugar a dudas, no es así. La verdad es que estas relaciones se vieron crecientemente influidas –con una influencia fundamentalmente nega-

tiva– por el conjunto de los intereses políticos internacionales. En este caso, como en muchos otros de conflictos y de contradicción de intereses entre pueblos, el complejo político internacional arrastró al conflicto judeo-árabe hacia la complicada red de fuerzas que actúan en él, utilizándolo para sus propios fines.

Si en nuestros días existiera una verdadera autoridad supranacional, cuya función consistiese en examinar los conflictos, conciliarlos y acomodarlos, podría actuar muy valiosamente en estos casos. Pero no existe tal autoridad suprema, y toda la vida internacional agota sus energías sin ningún propósito en guerras para conseguir dominio y poder, posesión y sometimiento. Las «grandes potencias» ven en los conflictos entre los pueblos más pequeños no tanto el sufrimiento que deben ayudar a poner fin, como complicaciones interesantes agradablemente explotables en la gran lucha por la suprema dominación de todo. Los mismos pueblos pequeños, al estar sometidos al proceso de politización, intentan también aprovecharse de semejante explotación en su propio beneficio. En este desesperado círculo vicioso, los conflictos se intensifican más y más. Pues bien, esto mismo ocurre en las relaciones entre judíos y árabes, y en nuestra época se refuerza el conflicto setenta veces ante nuestros ojos.

Nosotros, que tememos por el futuro del hombre creado a imagen de Dios, ante esta situación podemos hacer algo más que esperar a que aparezca el buen espíritu en la política, cuya aparición es impedida por la presencia del mal espíritu que domina hoy el mundo político. Tal espíritu, que sin duda aún late en las profundidades ocultas de todo lo que ocurre en el mundo, es el de edificación y creación en la esfera política, un espíritu de verdad, justicia y paz en las relaciones entre los pueblos.

El problema de Palestina, la problemática de las relaciones entre judíos y árabes, es uno de los problemas políticos más difíciles de nuestro tiempo, tal vez el más difícil de todos. Vamos a usar esta problemática como piedra de toque ante la cual será probado el mundo entero. Hombres muy inspirados deben surgir en todos los pueblos, hombres imparciales y que no hayan sido presa de la guerra de todos contra todos para la dominación y la posesión, ni se hayan visto envueltos en ella. Deben congregarse hombres como éstos, para pavimentar el camino de ambos pueblos, a fin de que

puedan trabajar juntos con el propósito de liberarse de esta complicada situación. Pero ellos deben ocuparse también del futuro que espera más allá del umbral de la hora presente.

Hasta que dicho organismo sociopolítico común se establezca, dejemos la administración de los asuntos comunes de los pueblos en manos de un consejo supremo conjunto de sus representantes, consejo en el que también tomen parte varios miembros de ese círculo de hombres imparciales de los que hablé. Esos hombres deben trabajar en favor del cultivo de la solidaridad, la cooperación y la confianza mutua entre ambos pueblos; ellos deben también integrar aquellos factores que provocan disputas que naturalmente irrumpen de vez en cuando, haciendo peligrar a la joven entidad social.

¿Acaso podrá impulsarse con éxito semejante esfuerzo político-espiritual? Ésta es la gran pregunta, la piedra de toque para la humanidad. El destino de Palestina y el destino de la toda humanidad están ligados entre sí en este momento por un lazo oculto, lleno de peligros, pero también grávido de esperanza.

39

¿SE PUEDE FRANQUEAR EL CALLEJÓN SIN SALIDA? (julio de 1947)

En el verano de 1946 Buber visitó Londres y participó, entre otras, en una mesa redonda sobre la cuestión de Palestina. El presidente de la mesa era Richard H. S. Crossman, miembro del Parlamento británico por el partido laborista y de la Comisión de investigación anglo-americana. Junto a Buber participaron Thomas Reid y Edward Atiyah. Reid también era miembro del Parlamento por el partido laborista y había participado en la Comisión Woodhead en 1938, donde se concluyó que la partición de Palestina era impracticable. Atiyah era un libanés cristiano que encabezaba la Oficina árabe en Londres, una oficina fundada por algunos gobiernos árabes y la Liga árabe. La discusión, de la que se reproducen seguidamente algunos fragmentos, tuvo el auspicio de la revista británica *Picture Post*.

¿SE PUEDE FRANQUEAR EL CALLEJÓN SIN SALIDA?

CROSSMAN: Así, pues, podemos ponernos de acuerdo en lo siguiente: el pasado fracaso le corresponde al gobierno británico y a la Sociedad de Naciones, por lo que respecta al problema en Palestina de un modo u otro; y si no afrontamos en el futuro el problema fundamental, no habremos aportado nada de cara a la solución del asunto, cualquiera que sea la dirección que tome. Ya se discutió ampliamente en torno a una solución convenida entre judíos y árabes. ¿Acaso un estadista que asegura buscar una solución acordada entre las organizaciones existentes en ambos lados es un lunático?

ATIYAH: En mi opinión, un acuerdo entre los árabes y los sionistas es absolutamente imposible.

BUBER: En mi opinión, ahora resulta en cierta medida difícil, pero no imposible.

ATIYAH: Resulta ciertamente imposible, porque el conflicto es entre los habitantes originales de Palestina, que son la mayoría. Estos, por una parte, están decididos a conservar su tierra y piden independencia inmediata; por otra, un grupo de judíos –no toda la comunidad judía– considera que Palestina es suya por derecho y pide entrar en ella sin límite de cantidad para fundar allí un Hogar nacional judío. No es posible un acuerdo entre estas dos partes.

BUBER: Las organizaciones políticas pueden cambiar y pueden modificar sus ideas. La verdadera cuestión no es de organización, sino de realidad. Tampoco es una cuestión de mayoría y minoría.

CROSSMAN: ¿No cree usted necesario censar a los habitantes de Palestina?

BUBER: No, ni tampoco en ningún otro país. Pero hay una necesidad urgente de encontrar una nueva forma política para la vida y el trabajo comunes a ambos pueblos.

CROSSMAN: La pregunta que le formulo es que si vamos a esperar una solución concordada entre la Agencia judía y el Comité supremo de la Liga árabe, ¿no nos encontraremos esperando los tiempos mesiánicos?

BUBER: Si lo pregunta de esa manera, no puedo contestarle. En mi opinión el principal obstáculo es la obsesión morbosa de quien adopta términos políticos puros, términos que no permiten a ambos pueblos llegar a un entendimiento sobre la base de genuinos intereses comunes.

REID: Es una empresa condenada al fracaso esperar que políticos sionistas y políticos árabes lleguen a un acuerdo. En nada les conviene desde el punto de vista político, a partir de una visión reducida, rebajar sus demandas ante los poderes externos.

ATIYAH: No sólo los políticos árabes, tampoco el pueblo árabe en su conjunto estará jamás de acuerdo con la solución sionista.

CROSSMAN: ¿Siente usted que sobre la base de una solución impuesta, puede ser posible la cooperación?

BUBER: Todo depende de la clase de solución. Si se trata de una solución razonable, una que realmente favorezca a ambos pueblos en sus intereses comunes, tal solución produciría su fruto aunque fuese impuesta.

ATIYAH: No sólo una solución impuesta ofrece la posibilidad de cooperación. Hay una alternativa: que toda influencia externa se retire por completo de Palestina. Y que dejen a los árabes y a los judíos solos para arreglar el conflicto o luchar de manera definitiva. Tal vez ésta no sea una solución deseable, y la condición que implica puede ser irrealizable, pero si se intenta puede lograrse un equilibrio natural, posiblemente después de una lucha. Si los sionistas no pueden apoyarse más en la ayuda armada de fuerzas extranjeras entenderán necesariamente que cultivar la buena voluntad de los árabes es esencial para ellos.

CROSSMAN: Esto nos lleva a la fase de las conclusiones, donde nos preguntaremos, en nuestra opinión, ¿cuál es el tipo de solución que puede proponer una comisión, y que las grandes potencias puedan imponer? Los lectores querrán saber qué clase de solución sería ante todo justa y, en segundo lugar, practicable.

BUBER: Una solución que otorgue a cada una de las partes el derecho a dominar conducirá a una catástrofe inmediata. La única solución que evitará semejante desgracia, aunque nos lleve a una situación difícil que se prolongará por un tiempo, es la creación de un Estado binacional. A saber, situar a los judíos y a los árabes en una especie de condominio y concederles la máxima administración conjunta posible en un momento dado. Ambas naciones, en cuanto naciones, tendrían iguales derechos, independientemente de su número.

CROSSMAN: En un Estado con semejante igualdad se crearía un callejón sin salida casi en cada tema vital, y esto significa que no habría más inmigración judía, porque cada tema en el que se cree un *impasse* será uno en el que no se puedan ejecutar acciones.

BUBER: Me refiero a que la constitución del Estado se base en el derecho a la inmigración judía, hasta que se logre una igualdad numérica; pero la igualdad debe cumplirse de inmediato, no sólo entre particulares, sino entre naciones.

REID: ¿Sobre qué base justificaría el profesor la entrada de inmigrantes a cualquier país hasta que igualen numéricamente a los habitantes originales de esa tierra?

BUBER: En mi opinión, el judaísmo no puede vivir sin volver a ser un organismo con un centro vivo, y debe seguir viviendo no sólo en favor de sí mismo sino por el bien de toda la especie humana. La arabidad no se encuentra ante una alternativa semejante (entre vida y muerte).

ATIYAH: En mi opinión, un Estado binacional con base en la igualdad absoluta, o es innecesario, o bien es imposible, ya que sin buena voluntad de ambas partes, el fin de un Estado semejante sería caer en un atolladero y en la parálisis completa. Si hay suficiente buena voluntad, un esquema tan complejo no es necesario.

BUBER: De ser así, surge la cuestión de la mayoría, y busco evitarla. En los últimos treinta años, las posibilidades de acuerdo entre judíos y árabes se han deteriorado como consecuencia de una politización creciente. No veo otra solución que no sea una despolitización tan amplia como sea posible. Eso quiere decir sustituir las consignas por la realidad y construir sobre esa base.

REID: Me han impresionado profundamente la sinceridad y la moderación del profesor, pero él ha dicho que no cree que la solución pase por contar a las personas para obtener una mayoría; y a pesar de esto, cuando él llega a una solución, sostiene que la inmigración debe continuar hasta que el número de judíos se equipare al de los árabes.

BUBER: No me preocupan las formulaciones. Si usted lo prefiere, puede decir: los judíos tienen derecho a la inmigración en la medida en que las condiciones económicas lo permitan.

CROSSMAN: Personalmente, pienso que la solución del doctor Buber, esto que denomina Estado binacional, representa una creación artificial de la imaginación constitucional. Si van a trabajar conjuntamente no sería necesario, y si no trabajan juntos, la constitución no funcionará. Respecto al señor Atiyah, estoy de acuerdo con él en que el objetivo inmediato debe ser la independencia, pero para árabes y judíos juntos... No me agrada la partición, pues desde mi punto de vista sería perverso dividir esa pequeña tierra. Con todo, no veo ningún otro camino para otorgar responsabilidad a los judíos y a los árabes y para reconocer el derecho de los judíos a inmigrar a Palestina.

BUBER: Desafortunadamente no tenemos suficiente tiempo para discutir sobre la cuestión de la partición. Me opongo a la partición, porque estoy a favor de una Palestina viva y productiva.

CROSSMAN: ¿Acaso no prefiere usted la partición antes que un Estado árabe independiente?

BUBER: Claro, pero sólo porque es lo menos malo. Usted dijo que opina que el Estado binacional no funcionaría. Este es un argumento muy usado contra algo de este tipo. Segundo, estoy a favor, no en contra, de un Estado palestino binacional que se incorpore como miembro autónomo a una Confederación siria.

CROSSMAN: En cuanto a la Confederación siria, al menos, hemos llegado a un acuerdo.

40

LA CONCEPCIÓN BINACIONAL DEL SIONISMO (1947)

En un esfuerzo por ampliar y profundizar su influencia, *Ijud* publicó en 1947 un volumen de ensayos en inglés titulado: *Hacia la unión en Palestina: ensayos sobre sionismo y cooperación judeo-árabe*. El volumen fue editado por Buber, Magnes y Simon. La mayor parte de los ensayos eran traducciones de artículos aparecidos en *Be'ayot*; sin embargo, el ensayo de Buber fue escrito especialmente para este volumen, a modo de introducción. En el texto que sigue, Buber pasa revista a los móviles ideológicos del *Ijud* y a su programa político.

LA CONCEPCIÓN BINACIONAL DEL SIONISMO

Hace unos años, en Palestina, se reunió un grupo de judíos de Jerusalén y de otros lugares, y constituyó la fracción *Ijud*. Luego creó el periódico mensual *Be'ayot* como su órgano de expresión. El problema principal que ocupaba a los miembros del grupo era aquello que en general se denomina la cuestión árabe. Este problema se centra en las relaciones entre el asentamiento judío en Palestina y la vida de los árabes (allí). O, tal como se puede llamar, la base intra-nacional del asentamiento judío.

La concepción intra-nacional es una aproximación que comienza con las relaciones concretas entre naciones vecinas interdependientes, porque considera los hechos económicos y políticos dados y las decisiones que se toman en esas áreas. Por otro lado, la concepción inter-nacional da preferencia a las relaciones, que *necesariamente* son las más abstractas, entre naciones civilizadas en tanto entidades. Una de las características más importantes de nuestra generación revolucionaria es el hecho de que las consideraciones

intra-nacionales ganan más importancia con respecto a las inter-nacionales. Mientras que la política colonial tradicional siguió sin ser cuestionada, o sea, el dominio «legítimo» sobre el destino de pueblos remotos, al punto de vista intra-nacional le fue negada su preeminencia natural. Con el aumento de la confianza en sí mismas de las naciones y con su anhelo creciente de autodeterminación, las condiciones geográficas concretas se volvieron factores absoluta y relativamente más importantes. Tal era, en especial, el caso cuando existían relaciones históricas y cuando se abrieron nuevas posibilidades para constituir conjuntamente una nueva estructura cultural y social. Esto explica el hecho de que la política internacional se haya convertido rápidamente en escenario de disputa entre el punto de vista colonial y las consideraciones de vecindad. Puede suponerse que este estado de cosas sólo va a sufrir un cambio radical en el curso de una etapa ulterior del desarrollo global, cuando la cooperación verdadera y abarcadora entre las naciones, lograda como consecuencia de una enorme calamidad, proporcione sustancia real a la actividad internacional.

El asentamiento judío en Palestina, que se estableció allí para darle la posibilidad al pueblo judío de sobrevivir como una entidad nacional, y cuyos aspectos sociales, económicos y culturales constituyen una empresa de significación universal, adolecía de un error básico, que lesionaba el desarrollo de sus elementos positivos. Ese error fue el tributo pagado por la conducción política a la política colonial tradicional, que era menos adecuada a Palestina que a cualquier otra región del planeta, y que sin duda tenía menos que ver con el pueblo de Israel que con cualquier otra nación. De ahí que el liderazgo político se haya guiado por consideraciones internacionales y no intra-nacionales. En este sentido, Palestina se hundió en complicaciones internacionales –ajenas a sus objetivos y a su realidad geográfica– y a los intentos por solucionarlas, algo que la aisló del contexto orgánico de Oriente Medio, pues Palestina debía integrarse al despertar del Oriente de acuerdo con una perspectiva espiritual y social más amplia.

Todo aquel que ha señalado esta situación como constitutiva de un factor decisivo en el diseño del futuro, no tiene más remedio que reconocer que el público sionista y sus líderes estaban, en este sentido, ciegos ante la realidad. Dicha ceguera no podría revelarse

de otra manera que como una ceguera fatal. Esta postura y sus consecuencias prácticas son responsables en gran medida de que la confianza en sí misma y el anhelo de autodeterminación, tan extendidos entre la población árabe de Palestina, hayan encontrado una forma de expresión militante.

En una época en que las potencias coloniales se encuentran forzadamente a la defensiva, obligadas a abandonar posición tras posición, incluso una nación que goza del apoyo de una gran potencia, puede atreverse a asentarse en un país cuya población está madurando políticamente; pero únicamente podrá hacerlo si tiene la intención seria de crear una verdadera comunidad de intereses entre ella y la población del país. Es decir, que la misma nación debe estar preparada para convertir el desarrollo del país en un asunto compartido [entre ella y la población local], amén de permitir, incluso al precio de sacrificios inevitables, que el socio tome parte activa en esa iniciativa y reciba su porción en los beneficios que se obtengan. Estas palabras pueden aplicarse en mayor medida a una nación que no cuenta con el apoyo de una gran potencia; en este sentido, habrá de cuidarse de no confundirse y ver en un interés pasajero de su protectora o de otra potencia un apoyo genuino. Aquello que se requería al comienzo de la empresa de asentamiento –en todo caso, al inicio del emprendimiento moderno, llevado a cabo desde una perspectiva internacional[1]– era un programa claro y definido de *do ut des* («te doy y me das»). Un programa semejante debería haber ayudado a la integración colectiva de la población árabe atrasada, a fin de que se integrase por completo en la actividad económica judía; a su vez, debería haber garantizado compensatoriamente el cumplimiento de las exigencias necesarias para asegurar la supervivencia del pueblo judío como una entidad nacional, exigencias absolutamente irrenunciables: libre inmigración, libre adquisición de suelo y derecho a la autodeterminación. Las vías de acción que se concretaron en la práctica, aunque parecía que constituían la respuesta a una necesidad real, como en el caso del principio del «tra-

1. Con las palabras «emprendimiento moderno llevado a cabo desde una perspectiva internacional», Buber se refiere sin duda al sionismo político de Herzl, diferente de las acciones de los *Jovevei Zion* («Los seguidores del movimiento de Sión») de la época anterior al primer Congreso sionista.

bajo hebreo»[2], estaban condenadas desde el inicio a tener consecuencias casi contrarias a dicho programa. En tales circunstancias, se facilitó en el campo árabe la tarea de quienes buscaban conformar el nacionalismo árabe incipiente desde patrones defensivos y negativos que amenazaban sus propios intereses, en lugar de posibilitarle desarrollar características positivas y sociales.

Otra característica típica de nuestra generación se revela tristemente en este desarrollo erróneo del movimiento [nacional] árabe, así como también en el nuestro: una hipertrofia de factores políticos frente a factores económicos y culturales. Como consecuencia del peso de los graves problemas, debemos obligar a nuestro mundo a enterrar la palabrería y conducirle a la realidad fáctica. En tal estado de las cosas, la política debe retornar a ser fachada de la estructura económica y social; y en cuanto fachada, únicamente ha de representar la estructura económica y cultural, sin perjudicarla. Con todo, en lugar de contentarse con su función, el principio político reclama ser el único principio decisivo y activo. Y así, cuando se dan verdaderos choques de intereses económicos entre dos naciones, el conflicto no se define por las divergencias concretas sino por el aspecto político, exagerado y enfatizado hasta el hartazgo, de esas mismas divergencias. Este factor excedente, nutrido de ideas políticas ficticias, se ha vuelto más poderoso en la arena política que las mismas realidades económicas; ya que en cada emergencia, estos factores económicos sólo pueden actuar a través de sus agentes políticos, debiendo por lo tanto lidiar con su fuerza usurpada y pagar por ella. Mientras el verdadero conflicto puede resolverse fácilmente, las ficciones políticas precipitan la crisis al agregarle el excedente emocional; por su parte, la crisis aumenta el poder de los políticos profesionales. Y todo esto es lo que conduce a un círculo vicioso.

A menudo se escucha que el poder se concentra en manos de los patrones de la industria. Pero eso sería verdad sólo en condiciones no

2. Según dicho principio, el trabajo asalariado, tanto en la industria como en la agricultura, debe ser exclusivamente judío. El principio se justificaba ante todo porque sólo así la inmigración judía a Palestina podría ser absorbida en la economía del país y nuevos puestos de trabajo se crearían para más inmigrantes judíos. Una segunda justificación era que el trabajo árabe, que en la mayoría de los casos no estaba organizado en gremios profesionales, era más barato, y en consecuencia podría minar el principio sionista-socialista de un empleo únicamente organizado.

afectadas [por la política]. Ocurre mucho más frecuentemente que las condiciones se encuentran afectadas por la intoxicación masiva de ficciones, sin las cuales, al parecer, la mayoría de las personas ya no pueden seguir en este mundo espantosamente complicado. En el medio se sitúan las terribles catástrofes, es decir, los mismos tiempos en que las ficciones se vuelven realidad, y se les permite reinar de manera suprema. El poder de los políticos profesionales sobre las masas intoxicadas es casi ilimitado, si bien en un momento de catástrofe deben compartir este poder con los jefes del ejército o con líderes pandilleros, a menos que unan en sus manos ambas funciones: por ejemplo, detentando un puesto de poder de manera oficial y cumpliendo la otra función sólo *de facto*. «La cuestión judeo-árabe» se ha vuelto un ejemplo clásico de todo esto.

¿Cómo llamaremos a la Casandra[3] de nuestro tiempo? Si la llamamos con el honroso nombre de «elite espiritual» o desdeñosamente «ciertos intelectuales», sería lo mismo. Me refiero a aquellos que estando liberados tanto de la megalomanía de los líderes como de la alienación de las masas, disciernen una desgracia que se siente venir. No sólo dicen palabras de advertencia, sino que tratan de señalar un camino por el que hay que ir a fin de evitar la desgracia. Este camino no está trazado de manera inmutable. Cuando los acontecimientos históricos empujan por la pendiente del sendero peligroso, deben cambiar su programa y adaptarlo a las posibilidades que quedan. No abundan en habladurías sobre el objetivo, sino que buscan lograrlo. Por eso, para poder llegar a una valoración correcta de los hechos y alcanzar al fin su meta, deben analizar la realidad en sus modificaciones, comprender los cambios ocasionados por el juego estimulante y eficaz de las ficciones políticas. Y porque están decididos en su intento de llevar a cabo estos objetivos y se niegan a aceptar desesperanzados gestos de heroicidad como sustitutivos del rescate de la nación, los llaman derrotistas. Son vistos como *quislings*[4] porque permanecen fieles al ideal y no per-

3. Según la mitología griega, Casandra había recibido el don de profecía y adivinación. Sin embargo, al rechazar los deseos del dios Apolo fue condenada a que nadie creyera sus vaticinios [N. de la T.].

4. Término que significa traidor y colaboracionista. Proveniente del nombre del militar y político noruego Vidkun Quisling (1887-1945), que fundó en 1933 un partido de corte fascista y durante la invasión de Alemania dirigió un gobierno al servicio de los alemanes. En 1945 fue condenado a muerte y ejecutado [N. de la T.].

miten cambiarlo por el Asmodeo[5] de la quimera política. Día y noche preparan sus fuerzas anímicas para no sucumbir ante la desesperación e invocan la potencia del entendimiento, por ello son descritos como hombres cuyos corazones permanecen fríos ante la miseria de su pueblo.

Tal es el convencimiento íntimo y tal el destino del grupo de hombres en el cual surgieron [el movimiento] *Ijud* y [el diario] *Be'ayot*.

¿Acaso la Casandra de nuestros días actúa? No; como les ocurre a los demás, ella se dedica sólo a hablar. No actúa porque no está autorizada para hacerlo y porque ahora un acto sin autoridad sería un acto de locura. Pero los discursos son iguales a muchos hechos, pues ellos señalan un camino. La historia del tiempo presente y de las generaciones venideras probará que su discurso era un acto y que su predicción era la única capaz de conducir al renacimiento judío en Palestina. Describimos nuestro programa como un programa para un Estado binacional, es decir, apuntamos a una estructura social basada en la realidad de dos pueblos que viven juntos. Los cimientos de esta estructura no pueden ser los fundamentos tradicionales de mayoría y minoría; tienen que ser diferentes. No nos estamos refiriendo a un mero Estado binacional, sino a este Estado en particular, con sus condiciones específicas, o sea, un Estado binacional que encarna en sus principios básicos una *Magna Charta Reservationum*, el postulado indispensable para el rescate del pueblo judío. Esto es lo que necesitamos, y no un «Estado judío»; porque el sentido de todo Estado nacional en un medio tan hostil sería un suicidio nacional premeditado; además, una base internacional tan inestable únicamente sería un sucedáneo para la base ausente intra-nacional. Este programa [de un Estado binacional] es sólo una adaptación temporal de nuestro camino a la situación histórica actual, no es necesariamente en sí el camino. La senda que debemos transitar es la del acuerdo entre ambos pueblos (claro está, tomando en cuenta la participación productiva de grupos nacionales más pequeños); un acuerdo que conduzca, en nuestra opinión, a una cooperación judeo-árabe en el renacimiento del Oriente Medio, con el socio judío concentrado en un asentamiento fuerte en Palestina. Esta colaboración, aunque se inicia de forma obligatoria a partir de premisas económicas, podría expandirse en la amplia perspectiva de una solidaridad espiritual y social.

5. Nombre del Príncipe de los demonios (espíritu del amor impuro), tomado del libro de Tobit y de la literatura talmúdica [N. de la T.].

Prerrequisitos esenciales para el cumplimiento de semejante acuerdo son los dos principios que describí como determinantes para el futuro inmediato de la humanidad: la precedencia de la economía con relación a la política y la precedencia del principio intra-nacional con respecto al principio internacional.

La limpieza de la atmósfera judeo-árabe es en la actualidad un asunto mucho más difícil de lo que era hace algunos años. Es, sobre todo, consecuencia de un programa completamente ficticio e imposible de realizar: el programa Biltmore, que anula el sionismo realista de esfuerzo y construcción. Este programa se interpretó como el de una minoría que se impone como objetivo «conquistar» el país por medio de maniobras internacionales. No sólo por ello despertó la inquina árabe contra el sionismo oficial, sino que además provocó que todos los intentos de entendimiento judeo-árabe fuesen sospechosos para los árabes, que ven en ellos un camuflaje de las verdaderas intenciones que oficialmente se declaran. A pesar de esto, incluso hoy, semejante limpieza de la atmósfera, que es una precondición insoslayable para lograr un acuerdo, no es imposible. Al contrario, sólo puede hacerse sobre la base de la primacía de la realidad. Es necesario crear condiciones que demuestren que los intereses comunes, que hoy se encuentran a la sombra de las consideraciones políticas, son más concretos, más vitales, que las diferencias hasta ahora señaladas tan eficazmente por los políticos profesionales de ambas partes. Esto fue definido por Y. L. Magnes en su testimonio ante la Comisión anglo-americana como «el logro de un acuerdo a través de la vida y no de una discusión». Debemos darle a la vida concreta la oportunidad de irrumpir en los muros de las ficciones políticas. Magnes tenía razón cuando expresaba su esperanza de alcanzar «un acuerdo entre los líderes políticos» mismos. Si a la vida le fuera dada la oportunidad, se encontraría lo suficientemente fuerte como para imponer a los políticos una nueva línea de acción. El mal no se encuentra en la política en sí, sino en su hipertrofia.

Para el acuerdo anhelado, es igualmente determinante la precedencia del principio intra-nacional. La política sionista dominante

sostuvo hasta ahora la perspectiva axiomática, según la cual un acuerdo internacional tiene que preceder, o mejor dicho, determinar el acuerdo intra-nacional con los árabes. Resulta imperativo invertir este orden: es esencial llegar a un acuerdo intra-nacional que después sea sancionado internacionalmente. Tal orden será recomendado también a los árabes, aun cuando hoy sus líderes se nieguen a reconocerlo, ya que el Estado palestino al que apuntan en la actual situación internacional sólo tendría lugar como demanda conjunta de árabes y judíos, es decir, sólo después del logro de un acuerdo judeo-árabe.

En la presente situación de la política mundial, el principio intra-nacional tiende cada vez más a desempeñar una función constructiva, mientras que el principio internacional sólo queda para sancionar los resultados del primero. En otras palabras, se crearán necesariamente estructuras supranacionales como resultado de acuerdos entre naciones: exteriormente se basarán en intereses económicos comunes y en la actividad económica conjunta, e interiormente se cohesionarán por la unidad del objetivo en las áreas de cultura y sociedad. Dentro de este interés compartido por dos naciones o más, unidas económicamente y culturalmente plurales, las actividades políticas serán parcialmente conjuntas y en parte serán el resultado de las acciones separadas de cada grupo. Pero todo este esfuerzo plural se fundirá en un todo por una gran visión compartida por todos. Y finalmente, las mismas nuevas estructuras sociales serán adaptadas al patrón supra-territorial, de acuerdo con nuestro actual principio «internacional», pero más vital y activo.

En Oriente Medio no se logrará una integración más amplia de este tipo sin un acuerdo genuino entre judíos y árabes y su sanción internacional. Del mismo modo, las reivindicaciones judías esenciales serán logradas solamente por medio de este acuerdo. Sólo si los judíos son capaces de ofrecerle al mundo paz en el Oriente Medio –en la medida en que esto depende de ellos–, el mundo aceptará las reivindicaciones del judaísmo. Algo es seguro: un Oriente Medio pacífico no sólo es la necesidad de una gran potencia u otra, sino de todas las naciones del mundo.

Desde que iniciamos la lucha contra el pensamiento político ficticio, da la impresión de que el poder de esas ficciones aumentó continuamente en el *Yishuv*. Primero, se esbozó un programa

imposible de realizar por medios políticos; cuando eso se hizo evidente, una gran parte de la juventud, desesperada y dispuesta a todo, se volvió hacia la violencia, que es aún más vana. Toda la historia de los movimientos nacionales, en la cual las medidas revolucionarias y violentas cumplen una función nada despreciable, fue invocada para dar una lección que no se aprendió. Claro está que la lección aprendida de la historia tan sólo puede aplicarse si se reconoce el carácter único de la situación, se valora el peso de los poderes involucrados y se analiza la influencia de los juegos de poder entre los Estados y cómo afectan al problema tratado. Pero justamente esta investigación, que es un prerrequisito esencial, no fue realizada. Si se hubiese llevado a cabo, habría puesto en evidencia lo absurdo que tiene una política de violencia en nuestra situación.

En todo caso, hemos de recordar que una genuina desesperación prevalecía, una desesperación provocada por la acción de exterminio que jamás nación alguna experimentó con anterioridad, así como tampoco la indiferencia del mundo ante semejante acción. Sin embargo, y dicho en general, la desesperación no ayuda al juicio lúcido; al contrario, conduce a una embriaguez de ficciones políticas. Aquí, como en cualquier otro lugar, los políticos profesionales transformaron la desesperación, el sufrimiento de la nación, la reivindicación de salvación, en factores entre otros factores para sus cálculos. Pero el cálculo no es lo que importa, sino que la realidad es quien determina; y los políticos de las grandes potencias interesadas, en lugar de ver la realidad, tenían los ojos clavados en estos cálculos. Y al hacer esto, aumentaron la sensación de desesperación, sobre todo porque después de semejante acción de exterminio, el alma desgraciada del hombre tiende a ver la aniquilación acechando por doquier.

A pesar de esto, la sensación de que algo estaba mal en la política sionista oficial siguió calando en todos los rincones del *Yishuv*, que perdió una oportunidad irrecuperable. El número de personas que reexaminan sus posturas crece. Nuestro esfuerzo agotador no carece de resultados. En este momento tiene una importancia suprema impedir que esta desilusión se convierta en un pesimismo destructivo, y tiene que ser transformada en una solución constructiva. De una manera más convincente que nunca, la fuerza de los hechos debe demostrar que la solución es posible. El logro de la misma hoy

sería una misión más difícil y menos satisfactoria que en cualquier etapa anterior, pero su realización todavía está a nuestro alcance. Ella nos hará retornar al camino del trabajo constructivo.

Indicar el camino y apuntar a la solución en las condiciones presentes –que son más duras– es una tarea que únicamente puede ser realizada por la potencia de un esfuerzo supremo. Para este objetivo estamos buscando en todas partes aliados y hacemos un llamamiento en su favor.

41

NO PERMITAMOS QUE LA CALLE NOS DOMINE (enero de 1948)

En febrero de 1947 el gobierno británico solicitó a las Naciones Unidas que se le eximiera del Mandato sobre Palestina. El 29 de noviembre, la Asamblea general, adoptando la recomendación de la Comisión internacional nombrada por la ONU, decidió poner fin al Mandato británico y partir el país en dos Estados independientes, uno judío y otro árabe. Al día siguiente, el país se sumió en un baño de sangre. El fragmento del texto que sigue es una carta abierta publicada en el editorial del diario *Haaretz*. Vio la luz durante la intensificación de los actos de odio que, de hecho, constituyeron la primera etapa de la guerra, el 29 de enero de 1948. Junto con Buber firmaron la carta Y. L. Magnes y D. W. Senator (1896-1953, administrador de la Universidad Hebrea y miembro de *Ijud*). Los tres hicieron un llamamiento a los judíos, en especial a los habitantes de Jerusalén, a desistir de los actos violentos indiscriminados contra los árabes.

NO PERMITAMOS QUE LA CALLE NOS DOMINE

Con la velocidad del rayo se extiende el salvajismo en el conflicto que impera en esta tierra, y no se apiada de ancianos, de mujeres ni tampoco de niños. Hace sólo unas semanas la municipalidad de Tel Aviv podía declarar que ningún árabe sensato y amante de la paz debía temer en las calles de la ciudad. Hoy el peligro de muerte acecha tanto al judío que ose caminar por un barrio árabe como al árabe que acceda a una zona judía. No obstante, sucedieron y suceden casos en los cuales –incluso a costa de grandes riesgos– son salvados judíos por árabes y árabes por judíos. En efecto, se multiplican los asesinatos de inocentes a plena luz del día ante el público e incluso ante las fuerzas de seguridad.

Hace poco fue asesinado por árabes, en el barrio Katamon[1], un médico judío que fue con su automóvil para echar una mano en la mudanza de una familia judía. Hace unos días, en el barrio Meah She'arim[2], dos árabes que pasaban en su camión fueron linchados por una turba judía. Estos árabes realizaban la mudanza de sus pertenencias y muebles de Lifta[3] a un barrio árabe más tranquilo.

Hasta hoy no hemos escuchado ninguna condena de tan despreciables actos por parte de las instituciones árabes o judías.

Entre nosotros se está extendiendo una psicosis de guerra. Fruto de dicha psicosis de miedo, cualquier transeúnte extraño –al menos en apariencia– es visto como un delincuente y asesino, como un atacante y enemigo. En tal estado de ánimo actúan las masas y matan y asesinan a todos los desconocidos que pasan.

Nos dirigimos al público jerosolimitano, especialmente a nuestros hermanos judíos, con la siguiente exhortación: ¡No profanemos nuestro nombre ni nuestro honor! Pero si también nosotros deambulamos por esta senda de la chusma agitada, no solamente no lograremos nada en concreto, sino que causaremos el empeoramiento de la situación, la intensificación del odio y otras reacciones indiscriminadas e impías.

Nos dirigimos a la opinión pública y a las instituciones judías con la exigencia de que tomen todas las medidas pertinentes para evitar asaltos y abusos perpetrados por masas pervertidas. Exigimos a los hombres de *Mishmar Haam* («Milicia del pueblo») órdenes estrictas que los ayuden en su difícil tarea y les permitan guardar la paz en las calles judías, bajo cualquier circunstancia y a cualquier precio. Exigimos instrucciones claras y severas para el público, que prohíba y castigue cada ataque y acto de vandalismo en las calles de la ciudad. Todo caso sospechoso debe ser presentado únicamente ante la comandancia regional del *Mishmar Haam*, que lo habrá de contemplar con responsabilidad y claridad.

¡Que los últimos sucesos deplorables nos sirvan como severa advertencia! ¡No destruyamos con nuestras manos las bases morales de nuestra vida y de nuestro futuro!

1. Barrio árabe de Jerusalén.
2. Barrio religioso judío ortodoxo de Jerusalén.
3. Aldea árabe a las afueras de Jerusalén.

42

UN ERROR BÁSICO QUE SE DEBE ERRADICAR

La decisión de la ONU del 29 de noviembre de 1947, que ordenaba la partición de Palestina, fue recibida por el movimiento sionista con un enorme entusiasmo, compartido por la mayoría de sus grupos. El Consejo nacional del *Yishuv* declaró: «Nuestro derecho a la independencia [...] ahora [...] confirmado en principio, debe de inmediato ser traducido en hechos»[1]. La Agencia judía inició una ofensiva diplomática destinada a lograr la ejecución apresurada de la partición e inició inmediatamente los preparativos administrativos, políticos y militares para pasar del *Yishuv* al Estado. El gobierno británico anunció a mediados de diciembre que aceptaba la decisión de la asamblea y sorpresivamente declaró al 15 de mayo de 1948 como fecha de término del Mandato. Todo el *Yishuv* se unió ante la esperanza de independencia política y frente a la amenaza militar árabe. Sólo *Ijud* salió de este esquema. Convencidos de que la partición conduciría necesariamente a una guerra, los miembros de *Ijud* se prepararon resueltamente a ser vigías del fuego ante el peligro que implicaba la fundación de un Estado judío.

En el artículo que sigue, publicado el 1 de abril de 1948 en *Be'ayot hazman*[2], Buber advierte que la carrera apresurada hacia el Estado, iniciada con el programa Biltmore en 1942, es suicida. Según su argumento, esta forma apresurada de proceder se basa en la premisa errónea de que un Estado judío en Palestina resultaba compatible con los intereses imperialistas británicos y que por esa razón obtendría su apoyo. Pero esa no era la situación, y con la llegada de la presente crisis, el *Yishuv* quedó sumido en sus problemas y aislado frente a la ira de los árabes, que había sido engendra-

1. Citado en J. C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine*, Schocken Books, New York 1976, 310.
2. Anteriormente *Be'ayot*, que a partir del vol. VII, de 1948, adoptó el nombre de *Be'ayot hazman* («Problemas del tiempo»); en otros aspectos, el diario continuó sin cambios.

da por el miedo a que los judíos, motivados por la ambición de un Estado, los quisieran dominar. Más aún, la carrera apresurada hacia el Estado erosionó la sabiduría que hasta entonces orientaba al *Yishuv*, según la cual había un desarrollo gradual, orgánico, de los recursos morales y materiales del *Yishuv*, amén de ser el camino más correcto para asegurar la concreción de las metas originales del sionismo. La soberanía política, al menos en la nueva situación, pondría en peligro el esfuerzo sionista en su totalidad.

Un error básico que se debe erradicar

> «¡Si los judíos hubiesen sido capaces de trabajar silenciosamente durante veinte años...!» (Un alto oficial británico, 1938)

El error básico de nuestros dirigentes políticos fue pensar que la rápida determinación del estatus político del *Yishuv* era interesante para el sionismo. Seguramente una falsa analogía nos indujo a esto. Aprovechamos con éxito la situación (geopolítica) posterior a la Primera Guerra Mundial; de ahí concluyeron los líderes sionistas que era posible sacar aprovecho también de la situación posterior a la Segunda Guerra Mundial. Porque no prestaron atención a la diferencia fundamental que hay entre ambas: la Gran Bretaña expansiva (de la Primera Guerra) nos necesitaba para justificar el Mandato; en cambio, la Gran Bretaña posterior a esta última guerra ya no busca más que salvar la base de su economía. Ciertamente, su interés residía en asegurar las extensas líneas de transporte y comunicación, y no está en nuestras manos proporcionarle esa seguridad.

De esta ceguera ante la situación proviene, simplemente, el apuro febril de proclamar el Estado judío, como si fuese la última hora en que se pudiera realizar en la práctica el programa sionista. Esta prisa enfermiza es la que nos empujó a la crisis en que nos encontramos hoy.

A decir verdad, lo principal para nosotros es ganar *tiempo* para el desarrollo del *Yishuv*. Como todos saben, sólo cumplimos una parte de lo que debíamos hacer en el campo de la inmigración y del asentamiento (antes del Libro Blanco de 1939, que restringió severamente la inmigración judía y la adquisición de tierras), durante aquellos años en que la libertad de acción estaba plenamente en nuestras manos. Cuando perdimos esta libertad, empezamos a ilusionarnos con la idea de que para restaurarla debíamos apresurarnos a conseguir la determinación del estatus político del *Yishuv*, asegurando la libertad completa bajo la forma de un Estado judío[3]. Con esto, reemplazamos el trabajo orgánico, sereno y perseverante, por el juego de naipes político de corto recorrido, y apostamos todo a una sola carta.

No es necesario un Estado judío para conseguir la libertad de desarrollar el *Yishuv*. Para eso sólo se necesita que nos concedan la cantidad de inmigración que podamos absorber económicamente en cada momento; así como la cantidad de asentamientos que nuestros recursos (materiales y morales) puedan realmente llevar a cabo, y la misma medida de independencia requerida para constituir y administrar la inmigración y el asentamiento. Si hubiésemos reclamado esto, seguramente lo habríamos logrado sin poner en peligro nuestro futuro, cosa que hicimos con el «logro» que obtuvimos hace cuatro meses, o sea, la votación del 29 de noviembre de 1947, a favor de la partición de Palestina.

Sin embargo, para lograr estas cosas era necesario un factor determinante: que los árabes tuvieran la seguridad de que no teníamos planeado dominarlos. Perdimos su confianza a causa del programa Biltmore, que necesariamente era interpretado así desde fuera. Más tarde, cuando estuvimos a favor de la partición, esto no se entendió como una renuncia a ese programa en cuanto objetivo final; además, tampoco nos preocupamos suficientemente de que fuese comprendido (por los árabes) de otra manera.

Es mucho más fácil perder la confianza que erradicar una sospecha, y sin embargo, esto también es posible, incluso en un momento tan tremendamente tardío. No obstante, no puede lograrse por medio de estratagemas, sino únicamente a través de decisiones de conciencia. Es necesario un cambio de dirección. Debemos erradicar –no sólo de nuestras declaraciones, sino también de nuestros corazones– toda intención de conseguir una mayoría en algún momento. Sin esto no podremos provocar un cambio en el curso de los acontecimientos.

Debemos decir claramente qué es necesario para nosotros y qué no lo es. Necesitamos tiempo y libertad para llevar a cabo nuestro

3. Se refiere al programa Biltmore; cf. *supra*, introducción al cap. 30.

proyecto nacional, y no para conseguir un beneficio. Necesitamos inmigración, asentamiento, independencia social, no para volvernos más fuertes que los otros, sino para poder dar forma a nuestra vida. Para eso no hay necesidad de un Estado judío; sólo se necesita un acuerdo basado en la confianza. Y la confianza sólo se logra por un verdadero cambio de dirección que se revele honesto.

43

SIONISMO Y «SIONISMO» (mayo de 1948)

Haciendo caso omiso a la creciente presión de los poderes occidentales, particularmente de Estados Unidos, para postergar el establecimiento del Estado, el *Yishuv* proclamó su independencia el 14 de mayo de 1948, bajo el liderazgo de David Ben Gurion. De este modo se constituía a sí mismo en Estado de Israel. Ni siquiera ante el ánimo exaltado que imperaba en el *Yishuv* con la declaración de independencia, Buber dudó en sostener, en un artículo publicado el 28 de mayo en *Be'ayot Hazman*, que la soberanía nacional es una perversión del ideal de resurgimiento nacional del sionismo. No obstante, desde los inicios del movimiento sionista hubo una tendencia a ver en la «normalización» política de la nación judía el objetivo del sionismo. Con todo, Buber defendía que el impulso de volverse como todos los pueblos equivale a la asimilación nacional y constituye una traición a la verdadera visión del sionismo. Un sionismo «verdadero» que aspira al renacimiento del pueblo judío en la Tierra de Israel, exige devolver el judaísmo a su vocación original, o sea, servir al «espíritu» –fuente de la verdad y la justicia universales– a través de una «vida natural» de la nación en su tierra. Además de esto, un sionismo verdadero que evita transitar por el camino del nacionalismo egoísta, que es el más común, reconoce que el retorno a la tierra no significa su conquista o la dominación de sus habitantes no judíos.

Sionismo y «sionismo»

Desde los inicios del sionismo moderno encontramos dos tendencias básicas, contradictorias entre sí, cuya oposición se extiende hasta las raíces de la existencia humana. Durante mucho tiempo esta contradicción únicamente se hizo patente en el terreno de las ideas; pero con la independencia, las proyecciones concretas de la situación política y la necesidad de determinaciones que trajo apa-

rejada, esta oposición se volvió cada vez más real, hasta llegar en los últimos años a cobrar una actualidad sorprendente.

En su origen, ambas tendencias se entienden como dos interpretaciones diversas del concepto de renacimiento [nacional]. Una tendencia consiste en entender tal concepto como la intención de retornar y restaurar el verdadero Israel. En él, su espíritu y su vida no podrían ya volver a estar separados, como si fueran ámbitos regidos cada uno por su propia ley, al modo del éxodo por el desierto y el exilio, sino que el espíritu construiría a la vida una casa, incluso de carne. *Renacimiento* significa aquí no sólo una existencia segura del pueblo en lugar de su vulnerable situación presente, sino una existencia de cumplimiento en vez de la experiencia actual, donde ideas desnudas vuelan en el espacio de una realidad carente de ideas.

La otra tendencia, por su parte, asumió de forma literal el concepto de renacimiento, o sea, como «normalización». Un pueblo «normal» necesita una tierra, una lengua e independencia. Así pues, únicamente hay que retornar y adquirir estos bienes, y todo lo demás llegará por añadidura. ¿Cómo van a convivir las criaturas en la misma tierra? ¿Qué dirán las personas en la misma lengua? ¿Cuál será la relación de esa independencia con el resto de la humanidad? Ninguna de esas preguntas interesa al tema del renacimiento. ¡Normalízate y renacerás!

En realidad, ambas tendencias no son otra cosa que una nueva imagen de las dos que se oponían en nuestra Antigüedad: la poderosa conciencia signal de realizar la verdad y la justicia en la vida de toda la nación, interna y externamente, y con esto convertirse en una especie de ejemplo y luz para la humanidad; y el deseo natural, demasiado natural, de ser «como todos los pueblos». Los judíos antiguos no pudieron convertirse en un pueblo normal.

Hoy los judíos tienen en sus manos esta posibilidad en una inmensa medida.

Nunca en el pasado estuvieron tan distanciados el espíritu y la vida, hasta esta época del «renacimiento». ¿O tal vez ustedes denominen «espíritu» al egoísmo colectivo, que ignora cualquier limitación sobre él y no se somete a ningún imperativo superior? ¿Dónde determinan nuestros hechos la verdad y la justicia, hacia fuera y hacia dentro? (Digo «hacia dentro» porque el desenfreno hacia fuera arrastra necesariamente el desenfreno hacia dentro). Este «sionismo» proclama el nombre de Sión blasfemamente; no es otra cosa que una de las formas groseras de nacionalismo actual, que desconoce todo dominio por encima del interés –¡*aparente*!– de la nación. Diré que se revela como una forma de *asimilación nacional*, más peligrosa que la asimilación individual; ya que esta última sólo arruinó a los individuos y a las familias que se asimilaron, mientras que la asimilación nacional desmenuza el núcleo de la esencia de Israel.

Del claro reconocimiento de las dos tendencias opuestas surge también la cuestión política principal, que se nos plantea al adentrarnos en las raíces de los problemas políticos de nuestros días.

La tendencia de la realización dijo: nuestra voluntad es retornar a la tierra, a fin de adquirir los elementos naturales requeridos para la vida de un pueblo que realiza el espíritu. Queremos volver no a cualquier tierra, sino a aquella en la que florecimos, pues sólo ella puede renovar y actualizar las fuerzas históricas y supra-históricas, que permiten aparear al espíritu con la vida y a la vida con el espíritu. Esta tierra hoy no se encuentra desprovista de habitantes, como tampoco estaba vacía en los días en que nuestro pueblo puso sus pies en ella irrumpiendo desde el desierto. Mas hoy no la pisaremos como conquistadores. Antes estuvimos obligados a conquistarla, porque aquellos habitantes se oponían esencialmente al espíritu de «Israel»; así es que el peligro de la «baalización», es decir, someter el espíritu al imperio de los instintos, tampoco fue posible erradicarlo con la conquista. Hoy no necesitamos conquistar la tierra, porque ningún peligro acecha nuestra esencia espiritual y nuestro modo de vida por parte de los habitantes de esta tierra. A diferencia de lo sucedido en la Antigüedad, tenemos la capacidad de establecer una alianza con sus habitantes para desarrollar conjuntamente el país y volverlo pionero en el Cercano Oriente. Una alianza de dos pueblos independientes con igualdad de derechos, en la que cada uno es su propio dueño en cuanto a sociedad y cultura, pero ambos están unidos en la empresa de desarrollar su patria común y en la administración federativa de los asuntos comunes. Por esta alianza reclamamos volver a entrar en la liga de los pueblos de Oriente, construir una economía integrada a la del Oriente Medio, llevar a cabo una política en el marco vivo del Cercano Oriente y, si hay voluntad, devolver al mundo la idea viva desde el Oriente. ¿El camino para ello? Trabajo y paz; una paz fundada en el trabajo común.

En contraposición a esto, la tendencia preocupada por la seguridad sólo tenía una exigencia: soberanía. Este reclamo se expresaba y se presentaba de dos formas diferentes, una al lado de la otra. La primera cristalizó en torno al concepto «democrático» de mayoría: hay que aspirar a una mayoría judía en el Estado que abarca la totalidad de la Tierra de Israel[1]. Era evidente que este programa significaba la guerra –una guerra real– con los vecinos, y por lo tanto con el mundo árabe en su conjunto: ¿qué pueblo permitiría ser rebajado de un estatus mayoritario a uno minoritario sin luchar?

Cuando este programa se reveló como fruto de una ilusión, fue sustituido por un plan separatista, esto es, separar una parte de la tierra del resto[2], y en esa parte separada recrear una mayoría que se llamaría Estado de judíos. Frívolamente sacrificaron la plenitud de la tierra, que antes el sionismo había decidido «redimir», ¡a cambio de que obtengamos sólo un Estado soberano! El concepto vital de «independencia» fue reemplazado por ese concepto de poder llamado «soberanía». La consigna de la paz fue trocada por la de la lucha.

Y esto se hizo en una época en la cual el valor de la soberanía de los pequeños Estados decae a una velocidad aterradora. En lugar de aspirar a llegar a ser un grupo con iniciativa que actúe en el marco de una Federación del Cercano Oriente, se puso como objetivo la fundación de un pequeño Estado en peligro, en perpetua oposición a su entorno geopolítico, que estará obligado a destinar sus mejores fuerzas para actividades militares en lugar de canalizarlas en llevar a cabo empresas sociales y culturales.

Sobre esta exigencia hoy se comprende la guerra.

Hace medio siglo, cuando me uní al movimiento sionista a favor del renacimiento de Israel, mi corazón estaba íntegro. Hoy se ha roto. Porque una guerra para lograr una estructura política puede, en todo momento, volverse una guerra por la existencia de la nación. En este sentido, participo en ella contra mi voluntad, con mi existencia, y mi corazón tiembla hoy como el de cada israelí. No obstante, ni siquiera podré alegrarme ante un triunfo, ya que me temo que la victoria de los judíos signifique la derrota del sionismo.

1. En alusión al programa Biltmore; cf. *supra*, cap. 31.
2. Aquí Buber alude al consentimiento del movimiento sionista y de la dirección del *Yishuv* para el programa de partición. Cf. *supra*, la introducción al cap. 42.

44

EN TORNO AL ASESINATO DEL CONDE BERNADOTTE (septiembre de 1948)

El conde Folke Bernadotte (1895-1948) era un diplomático sueco, designado por la ONU para mediar entre el Estado de Israel y sus vecinos árabes tras el término del Mandato británico. Varias veces Bernadotte concordó armisticios que no fueron respetados por las partes y propuso algunas soluciones al conflicto en la crisis de Palestina. Tratando de satisfacer a los árabes sin afectar el principio del Estado judío, Bernadotte propuso concesiones territoriales que incluían la soberanía de Jerusalén para el Estado árabe (el acuerdo de la partición la había declarado ciudad internacional). El 17 de septiembre de 1948 Bernadotte fue asesinado en una emboscada, cuando realizaba un recorrido por los barrios judíos de Jerusalén. Se supuso (y más tarde se verificó) que los asesinos, que no fueron atrapados, eran miembros del LEJI (la facción Stern, un grupo terrorista escindido del *Irgun* en 1940).

El artículo que sigue, fue escrito por Buber poco tiempo después del asesinato, pero nunca había sido publicado. En él, Buber censura la admiración velada, y sin embargo difundida, hacia el asesinato, que por sus admiradores fue visto como un acto heroico a favor de la fundación del Estado de Israel.

En torno al asesinato del conde Bernadotte

Un suceso reciente nos ha demostrado que este *Yishuv* no se encuentra caminando hacia el abismo, sino que está ya entre sus fauces. Digo «nos ha demostrado», pero ¿quién es ese «nosotros»? Los que ven lo que hay que ver son asombrosamente pocos. El hombre de la calle habla de lo que pasó con un lenguaje más amenazante

aún que lo que ha ocurrido. De hecho, aquellos que sí ven, deben decir la verdad con más energía de la que hubiese sido necesaria de haber sido diferente la situación. Y en cualquier lugar donde se diga la verdad, incluso si se hace en un círculo restringido de amigos que comparten la idea, es obligación decirla de tal manera que parezca que se habla a la nación. Y lo que hay que decir es: el asesinato y el intento de asesinato jamás producirán vida ni tampoco renacimiento. El que osa asesinar en nombre de su pueblo, mata retoños del futuro de ese pueblo. Y mata más que estos retoños, en la medida en que su pueblo, aquellos que lo rodean, lo ratifica no repudiándolo. Y si se abomina del hecho en declaraciones oficiales, no se trata de un verdadero repudio. Lo realmente importante es aquello que se expresa en una conversación privada; resulta esencial lo que late en los corazones, porque lo verdaderamente importante es la sustancia de la opinión pública. Aquí falta el repudio. ¿Dónde están aquellos que se rebelan contra los criminales, aquellos que en cualquier lugar donde se les escucha declaran, a viva voz o como un susurro, lo que requiera la ocasión: «¡Ay de los que llaman al mal bien!» Llegó el momento de tejer en la trama del hoy las palabras del profeta: «La justicia moraba en ella [en Jerusalén], pero ahora no hay más que asesinos» (Isaías 1, 21). Y quien argumenta en contra nuestra y dice: «A favor de nuestra buena y recta causa, nos vemos obligados a luchar; a favor de nuestra guerra buena y recta nos vemos obligados a responsabilizarnos de esta iniquidad, y las próximas generaciones de nuestro pueblo nos exonerarán y nos bendecirán», nosotros le contestamos: los abominables asesinatos sólo traerán daño y desprecio. No lograrán intimidar a una nación que se enorgullece de no haber temido jamás una amenaza; sólo lograrán provocar y aumentar su ira hacia nosotros.

Si es verdad que las manos de hijos de Israel están involucradas en lo ocurrido, entonces los hijos de esta misma nación dirán dentro de algunas generaciones: «Y eso fue en aquellos días en que los judíos intentaron matar al representante del rey». Y esta memoria influirá en la realidad de la vida de los pueblos. Si es verdad que las manos de hijos de Israel están involucradas en lo ocurrido, entonces las próximas generaciones de nuestro pueblo no exonerarán, sino que condenarán, y no bendecirán, sino que maldecirán a quienes perpetraron dichos actos.

Hoy las cabezas de estos perpetradores –o de aquellos supuestos perpetradores–, ante los ojos del hombre de la calle, están orladas de mentira, de una aureola propia de un romanticismo abyecto. Todos aquellos que en los años críticos se abstuvieron de desear y preparar lo correcto, elevan a los asesinos –verdaderos o aparentes– al grado de héroes y portaestandartes del milagro de la nación. Pero un asesinato por emboscada, sólo es vil y abominable, y todo asesinato no es otra cosa sino maldad y crimen; y un asesinato perpetrado en nombre de un pueblo sólo hace pedazos su vida y su esperanza de vida. En el mandamiento: «No matarás», también escuchamos el imperativo: No matarás el alma de tu pueblo.

45

¡PONGAMOS FIN A LAS PALABRAS VANAS!
(octubre de 1948)

Unas horas después de que Ben Gurion proclamara el establecimiento del Estado de Israel, aviones egipcios bombardearon Tel Aviv. Los ejércitos de cinco Estados árabes se unieron a las milicias palestinas con el objetivo de liquidar el Estado que acababa de nacer. En un artículo publicado en octubre de 1948 en *Be'ayot Hazman*, Buber sostiene que hay hipocresía en el lamento que pretende mostrar a los israelíes como víctimas inocentes de la agresión árabe. «La verdad es» que las ambiciones políticas del sionismo fueron tomadas por los árabes como el inicio de la agresión. Protestas auto-justificantes contra esta concepción resultan irrelevantes y políticamente insensatas; el reto es cambiar la imagen que los árabes tienen del sionismo.

¡Pongamos fin a las palabras vanas!

Es característico de la guerra total que cada una de las partes esté internamente convencida de que, por lo que a ella respecta, se trata de una guerra de defensa. Desde que las masas del pueblo empezaron a tomar parte en actos de guerra, de no haber estado penetrado por la certeza de que había sido atacado y que de ello dependía su vida, no hubiese sido posible guardar por mucho tiempo su disposición a mantenerse en el frente de batalla a favor de su patria. Está claro que semejante certeza se crea fácilmente y que resulta sencillo reforzarla; de hecho, no hay una pelea real entre dos vecinos, sin que cada uno de ellos albergue la convicción de ser víctima de una injusticia (y más incluso que en la esfera de la psicología colectiva, esto sucede cuando se forma parte de una *atmósfera sugestiva*). Esta certeza vital únicamente puede ser destruida por

derrotas (estratégicas o políticas), pero no por argumentos y ni siquiera por evidencias.

Los hechos son demasiado simples. Hace dos milenios en esta tierra vivía un pueblo que creó grandes cosas y que más tarde, disperso sobre el planeta, siguió interiormente vinculado con ella. En nuestra época, sobre esta tierra estaba asentado un pueblo que no creó aquí nada en especial, sino que solamente vivía aquí, labraba la tierra como si no existiese una técnica moderna, conservaba sus costumbres ancestrales como si no hubiera civilización moderna y hablaba su propia lengua como si no le interesara la lengua literaria.

Cerca del fin de siglo pasado pequeños grupos –luego cada vez más grandes– del primer pueblo, comenzaron a infiltrarse en la tierra con la intención de establecer en ella una base para su concentración. En la medida en que a esta actividad se sumó la declaración de exigencias políticas, en el segundo pueblo se revelaron signos de inconformidad, de oposición, de rencor. Al principio, a partir del sentimiento instintivo de comunidad de intereses en el desarrollo de este país, este pueblo acogió esa penetración con tolerancia y en parte incluso con benevolencia; si bien aquí y allá se despertaba la sospecha de que el progreso le impusiera un ritmo extraño para su modo de vida. En cambio, ahora nació y creció un temor mucho más concreto que es que les quieren robar posiciones vitales, y si no a ellos mismos, si a sus hijos o nietos. Y ahora que el primer pueblo pasó de las declaraciones a los actos, y movió a las autoridades internacionales para que le otorguen la propiedad política sobre la parte preferida de la tierra, estalló el conflicto.

En efecto, este estallido no hubiese sido posible si los gobiernos no hubieran aprovechado como siempre el estado de ánimo del pueblo; sin él no hubiesen podido actuar. Y ahora «fuimos atacados». ¿Quién nos atacó? De hecho, los que se sintieron atacados por nosotros, es decir, por nuestra conquista pacífica; ellos nos acusan: «Ustedes son bandidos...». ¿Qué respondemos? «Es nuestra tierra desde hace dos mil años, en ella hicimos grandes cosas». ¿Esperamos que esto sea reconocido sin trabas? ¿Tal vez nosotros no hubiésemos hecho nada en su lugar?

¡Ya basta! ¡Pongamos fin a las palabras vanas! La verdad es que nosotros empezamos con el ataque «por las vías de la paz», cuando comenzamos a infiltrarnos en el país. Lo iniciamos porque es-

tábamos forzados a hacerlo, para darle nuevamente a nuestro pueblo una vida independiente, provechosa, una vida merecida. Y como esto no podría lograrse a largo plazo, excepto por un acuerdo con el otro pueblo, todo dependía de nuestra capacidad de mostrarle al otro pueblo –claro, no con palabras sino con hechos– que a fin de cuentas nuestro ataque no era tal, esto es, desarrollando en él ese mismo sentimiento de comunidad de intereses.

¿Cuál debería haber sido el camino en el plano fáctico? Desde el punto de vista positivo, desarrollar una genuina comunidad de intereses por medio de la integración del otro pueblo en nuestra actividad económica. Desde el punto de vista negativo, evitar cualquier declaración y acción política unilateral; esto es, la postergación de decisiones políticas hasta que la comunidad de intereses encontrase suficiente expresión práctica.

A partir de estos hechos, y no de eslóganes vacíos, todo aquel que sabe qué es responsabilidad, que revise con el poder de su conciencia qué hicimos y qué no hicimos.

46

«GUERRA Y PAZ», CARTA ABIERTA A MARTIN BUBER (diciembre de 1948)

GUIDEON FREUDENBERG

De las palabras de Buber se deducía la posibilidad de comparar la línea política sionista con la agresión militar árabe contra el joven Estado de Israel. Esta comparación provocó una reacción enfurecida por parte de uno de los admiradores más apasionados de Buber en el *Yishuv*, Guideon Freudenberg (1897-1978). Freudenberg, alemán que inmigró a Palestina en 1936 y se unió al *moshav* (aldea cooperativa agrícola) Nahalal, trató incansablemente de difundir la enseñanza de Buber dentro del movimiento de los *moshavim* para que fuese aplicada. Más tarde se unió a Buber y lo ayudó en el «Seminario de Educación de Adultos», fundado por el filósofo en 1949. El artículo que sigue fue publicado como carta abierta en el número de diciembre de *Be'ayot Hazman*. Freudenberg se dirige a Buber en tanto discípulo agraviado. Sostiene que el artículo ofensivo de Buber, «¡Pongamos fin a las palabras vanas!», deja finalmente al descubierto la debilidad moral inherente al «programa» presentado por Magnes en nombre de *Ijud*, ante la Comisión anglo-americana de investigación, en 1946. El programa para la solución del problema de Palestina exhortaba a un sistema de plena igualdad entre judíos y árabes en el gobierno, y a la paridad demográfica de ambos pueblos y la limitación de la inmigración cuanto la paridad fuera lograda. Este último párrafo es, según Freudenberg, el fracaso central del programa de *Ijud*, ya que no sólo da testimonio de la disposición a limitar el derecho a la libre inmigración de los judíos a Palestina, sino que implica también que la insistencia en tal derecho no es una necesidad moral primordial. Por eso, Freudenberg se opone a la insinuación de Buber acerca de la política sionista, que se basa precisamente en el derecho no impugnable a la inmigración judía, como una muestra de agresión moralmente reprobable.

«Guerra y paz», carta abierta a Martin Buber

En este preciso momento en que estamos envueltos en un conflicto sangriento, con toda seriedad lei su artículo: «¡Pongamos fin a las palabras vanas!»[1]. Lo leí, y me sobresalté.

Usted sostiene en dicho artículo que «diariamente leemos en nuestra prensa que para nosotros ésta es una guerra de defensa, ya que fuimos atacados». Pero «la verdad es» –me cuesta incluso copiar sus palabras– «que nosotros empezamos con el ataque», si bien «por las vías de la paz», y nosotros debimos «mostrarle al otro pueblo... que a fin de cuentas nuestro ataque no era tal».

¿Acaso piensa usted que las palabras «guerra de defensa» o «fuimos atacados» son habituales entre el pueblo *porque* se leen «diariamente en nuestra prensa»? ¿Acaso es necesario señalarle y recordarle a usted que esas palabras son la expresión de un sentimiento cabal y espontáneo que surge desde lo más profundo del corazón del pueblo?

Por supuesto que no es ésta una prueba de que tal sentimiento esté *justificado*, y usted tiene todo el derecho –si es capaz– de pensar y declarar que no tiene fundamento y que sólo es una distorsión de las cosas, cuyo origen reside en ambiciones políticas, apetito de poder, etc., etc.

Pero me resulta extraño que el señor Buber se sirva en asunto tan grave de, digamos, un *argumentum ad hominem*, cuando opone «fuimos atacados» y «nosotros empezamos con el ataque», es decir, «palabras vanas» a «simples hechos».

¿Acaso el político Buber ignora lo que el pensador Buber conoce tan bien: que en este mundo *no hay* «simples hechos» –¡ni siquiera en las ciencias exactas!– porque todo es interpretable y el hombre sólo puede mostrar –si es capaz– *que su interpretación es la correcta*?

La contradicción en la valoración de la presente guerra no lo es entre «palabras vanas» y «simples hechos», sino que se trata de dos interpretaciones opuestas; infructuosamente ambas partes buscan para sí demostraciones como si se tratara de una cuestión matemática. Pero esta oposición nos separa de usted; y no sólo [a usted] de los «activistas» de todos los partidos políticos, sino [lo separa a usted] de *miles de judíos* que se lamentan no menos que usted de haber llegado a esto, y que al igual que usted estamos convencidos de que se cometieron y se cometen graves errores en lo que respecta a nuestra actitud con los árabes. Miles de los que apoyaron y apoyan su lucha contra el terror [judío] y a favor de la pureza de nuestra empresa y nuestra vida pública, y que estuvieron de acuerdo con las fuertes palabras críticas que usted expresó en los últimos años contracorriente, como humanista casi solitario y aislado; sin embargo, no estuvieron de acuerdo con *ciertas propuestas políticas* que fueron presentadas por los miembros de *Ijud*, según el programa del doctor Magnes (q.e.p.d.). Y el argumento conocido por usted de que ellos (entre quienes me incluyo) no veían la posibilidad de estar de acuerdo, de manera voluntaria, en darles a los árabes el derecho de limitar o interrumpir la inmigración, y no solamente con referencia al futuro, sino ni siquiera cuando la paridad fuese alcanzada de acuerdo con la cantidad de árabes y judíos existentes en el país (tal como se desprendía del programa Magnes).

Yo, que como muchos soy un refugiado de la espada de Hitler, no pude aceptar, por razones anímicas y de conciencia, que vuelvan a cerrar las puertas del país, *después de que yo sí entré*. No puedo comprar la paz en la Tierra de Israel, y digamos la paz para mí y para mis hijos, a costa de mi hermano que aún está afuera. Y es también evidente que si de aquí en adelante nos fuéramos a conducir según sus exigencias –incluso con suficiente cautela respecto de los árabes–, no podremos estar seguros de que en el futuro ellos acepten la inmigración, la absorción de refugiados, en un momento en que Dios no quiera, o sea, si aparece en la diáspora de Israel un opresor tan duro como Haman[2]. Ni siquiera hubiese podido superar la resistencia emocional con el reconocimiento del beneficio práctico del programa Magnes –de haber sido aceptado *por ambas partes*–, que posibilitaba la inmigración inmediata de cientos de miles de judíos, y sin guerra.

1. Cf. *supra*, cap. 45. Dicho artículo fue publicado en la revista *Be'ayot Hazman*, de fecha 1 de octubre de 1948.

2. Se trata del emblema de la opresión judía. Haman era un oficial en la corte del rey Asuero que, de acuerdo con el rollo de Ester, conspiró para asesinar a todos los judíos de Persia. La frustración eventual de sus malvados designios dieron origen a la fiesta de Purim.

Lo que he dicho con respecto a la paz, y que el programa de Magnes proponía, vale tanto más en caso de guerra. ¿Acaso usted está tan seguro de que «únicamente» por la senda del programa Magnes, por la vía de limitar la inmigración en el futuro, hubiese sido posible evitar la guerra? ¿Acaso tan banal y vacía le parece la premisa de que tampoco hoy, a pesar de todos los errores *de nuestra parte*, no habría guerra si las potencias, principalmente Inglaterra, la hubiesen *querido* impedir y de verdad hubieran promovido la paz entre ambos pueblos? Es cierto que advirtieron «cien veces... acerca de la senda transitada por el sionismo oficial, que conduce con una necesidad inevitable hacia la guerra» (palabras de mi amigo N. Hofshi[3]) ¡Y sin embargo, la guerra estalló! ¿Entonces? ¿«Usted tenía razón *porque el resultado final* le dio la razón» (como dijo Lessing)?

Estoy convencido de que el rechazo del programa Magnes por parte de la gran mayoría del *Yishuv* radica –a sabiendas o no– en la misma resistencia emocional, y no en ambiciones o en el espíritu nacionalista o en maniobras políticas o partidistas. Y si también factores injustificables de este tipo hubiesen operado en el seno de nuestro pueblo, pienso que no son *esos* los causantes capaces de generar la ilimitada devoción y el espíritu heroico que descubrimos en estos días entre nuestros jóvenes.

> Defender lo que está en proceso de ser creado, defender el renacimiento [del propio pueblo] frente a las hordas violentas, eso también es guerra, si ustedes quieren darle ese nombre, pero es una guerra básica y radicalmente diferente de todas las demás guerras. Reúnanse bajo el silencio de las tumbas en Galilea y Judea, y escucharán los primeros sonidos de las trompetas ante las cuales cayó la muralla de Jericó.

Así escribía un gran maestro de Israel hace treinta años a propósito de los cadáveres de los caídos en los primeros choques de nuestras fuerzas de defensa (los hombres de *Hashomer*[4]) contra los árabes. Soy fiel a estas palabras, incluso en el caso de que usted, Martin Buber, que entonces las escribió[5], haya cambiado de idea.

3. Cf. la revista *Be'ayot Hazman*, de 29 de octubre de 1948. Nathan Hofshi (1889-1981) era uno de los fundadores del *Moshav* Nahalal, en el que también vivía Freudenberg. Hofshi era un pacifista radical y participaba tanto en *Brith Shalom* como en *Ijud*.

4. Asociación de autodefensa judía creada en Palestina en 1909. Tenía como tarea vigilar la seguridad de las primeras colonias agrícolas.

No pienso que en el presente conflicto haya ningún beneficio en investigar sobre la cuestión de quién inició el ataque sobre el pueblo local, si nuestro patriarca Abrahán, si los soldados de Josué Bin Nun, si los árabes de Omar o los turcos, o los ingleses de Allenby; no lo sé. Pero sí sé que los judíos que vinieron a asentarse en esta tierra para trabajarla –desde los de la segunda ola migratoria hasta *Hano'ar Ha'oleh* («Movimiento de la juventud inmigrante»), organizado por Henrietta Szold (q.e.p.d.)– no aceptarían como logro el argumento de que por su esfuerzo, al desecar pantanos, pavimentar caminos, quitar piedras de los campos y construir aldeas, *ellos* empezaron a atacar al otro pueblo. Y tampoco sus vecinos, los agricultores árabes, trabajadores de la tierra igual que ellos, los veían como invasores y enemigos. Y seguramente usted no piensa que «un ataque por vías pacíficas» *como éste*, puede en alguna medida justificar un contraataque *no por vías pacíficas*, un ataque por derramamiento de sangre. Si la pregunta «quién empezó» tiene sentido, resulta evidente que con derramamiento de sangre empezaron los árabes: en 1921, 1929, 1936 y también en 1947.

Y quien quiera indagar en la pregunta «quién es culpable», no puede soslayar la *cuestión de la ley*. Una institución internacional de autoridad superior, que seguramente usted no desprecia, tomó una decisión. Estoy seguro de que usted se hubiese opuesto con toda la energía, si en ese momento hubiésemos querido –tal como lo proponían los revisionistas que la veían como injusta *para con nosotros*– no aceptarla con fuerza de ley. Y usted hubiese podido buscar apoyo en Sócrates, que acató la condena a muerte sin reconocer la justicia del veredicto, simplemente para que la ley y el orden del Estado fuesen respetados, sin los cuales la vida del individuo, de la sociedad y *de los pueblos* no hubiesen prosperado. Sin embargo, cuando los árabes, los líderes árabes trataron por la fuerza de rever-

5. Introducción escrita por Buber para la edición alemana (p. 4) del libro *Izkor*. Esta antología fue publicada en Alemania –la primera vez en hebreo, en 1914, y después en yidish, en 1915– en memoria de los hombres de *Hashomer*, que murieron en los actos árabes de pillaje. El libro fue traducido por G. Scholem al alemán. Buber prologó la edición alemana. Cf. *Izkor. Ein Buch des Gedenkens an gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Israel*, Jüdischer Verlag, Berlín 1918.

tir la decisión de la ONU, no escuchamos de su boca ni una sola palabra amonestadora hacia ellos; de hecho, usted entiende a los árabes porque ellos «se sintieron atacados por nosotros». Me parece que en un razonamiento semejante puede justificarse a cualquier delincuente, por ejemplo, a un ladrón de bancos que *sintió* –¡quizás con razón!– que la ley y el orden (capitalista) existente le robó injustamente su parte en el tesoro de la nación.

No tienen justificación los ataques sangrientos de los árabes ni siquiera si se sintieron atacados por nosotros. Es cierto que si no hubiésemos inmigrado al país, no lo hubiesen sentido. Pero de esto no se debe concluir que somos *culpables* de que ellos se hayan sentido atacados. Si en parte somos culpables, sería en todo caso no por nuestra inmigración sino por nuestra conducta después de haber entrado. Y sin duda, no *sólo* nosotros somos culpables de que ellos se hayan sentido atacados. Ellos iniciaron una guerra infame de asesinatos por emboscadas, crímenes de mujeres y niños. Y ustedes dicen: ¿Acaso hay que asombrarse de que los árabes hayan irrumpido después de que entramos en su casa de algún modo y declaramos que de ahora en adelante la casa será nuestra? (palabras pronunciadas oralmente por N. Hofshi). En mi opinión no debemos preguntar así, porque entonces hay lugar para otra pregunta: ¿Acaso debemos sorprendernos de que los hijos de Israel, de quienes no hay que recordar *qué les sucedió*, hayan irrumpido y matado a soldados y funcionarios ingleses? No debemos pensar cosas como éstas; un asesinato es un asesinato, y no puedo discriminar ni a favor de los judíos *ni a favor de los árabes*. Fuimos atacados por los árabes en nuestra carne y nuestra sangre, y también en nuestro patrimonio, y no en aras de cierto programa político orientado a la justicia, tal como el programa Magnes o la decisión de la ONU, sino en aras del objetivo explícito de poner fin al sionismo y robarnos el fruto de nuestro trabajo de más de medio siglo y la última esperanza del renacimiento y supervivencia de nuestro pueblo.

En 1936 los líderes del *Yishuv* declararon una política de restricción y esta política contó con la adhesión de todos los sectores de la población, menos de los disidentes, que entonces eran pocos. Y en los amargos años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, e incluso hasta diciembre de 1947, cuando el número de disidentes se incrementó y ejecutaban sus acciones corruptas, tampoco supe nada de ataques sangrientos contra *árabes*. E incluso en diciembre de 1947, cuando nuestra organización de defensa (*Haganah*, defensa) se mantuvo fuerte y preparada, había pasado ya una semana de ataques árabes que nos costaron muchos y muy caros sacrificios, sin reacción activa de nuestra parte. Y sólo después de una advertencia severa, que la organización difundió entre los árabes infructuosamente, ésta salió en acciones de «defensa activa». Y todas esas acciones –y entre ellas acciones injustificadas y bajezas e incluso atrocidades ejecutadas por disidentes o por hombres de la *Haganah* y de nuestro ejército; también como resultado de que miles de árabes inocentes padecieron a su vez por las hordas violentas árabes– no pueden cambiar nuestro razonamiento: *que efectivamente fuimos atacados y marchamos a una guerra defensiva para proteger lo que está en proceso de ser creado y lo que ha sido revivido.*

Esta es la interpretación que doy a los sucesos de nuestros días. Y si usted los interpreta de otra manera, respetemos la opinión del prójimo. Reconozcamos las contradicciones, discutamos y aclaremos las cosas en la medida de lo humanamente posible para alcanzar la verdad. Pero no confundamos lo principal y las características de estas contradicciones viendo lo dicho por nuestros adversarios como meras «palabras vanas»: esos son «eslóganes vacíos».

Créame, querido profesor Buber, usted que me conoce, que en mi corazón no hay ninguna inclinación a despreciar sus palabras. Mi única intención es que usted entienda que por el carácter extremista de su citado artículo, usted repele a esos miles de judíos, amantes de la paz, a los que me referí más arriba; miles que usted hubiese podido *unir* en torno suyo, no para llorar por los desastres de la guerra que nos advino, ni para mortificarse y ayunar por nuestros errores pasados, sino *en aras del futuro*, a favor de *la paz del mañana*.

Todavía estamos en guerra, pero ya pasó milagrosamente el peligro de exterminación del *Yishuv*, la aniquilación de nuestra empresa concreta. Pero aún no desapareció otro peligro, el peligro de la aniquilación del alma de nuestro esfuerzo creativo, el alma del sionismo, que se encuentra en manos del espíritu de la violencia, del espíritu del nacionalismo, del espíritu del militarismo. Este peligro hoy es reconocido por amplios círculos también en los partidos políticos gobernantes, y todos sabemos que este peligro va creciendo automáticamente con cada victoria militar, de por sí gloriosa y gra-

tificante, y con cada logro político que le sigue. Esperábamos que usted nos exhortase a una lucha contra este peligro: contra este mal espíritu, contra una guerra de los hijos de Israel «para expandir las fronteras», contra el robo y el saqueo, contra la discriminación de los árabes, contra la destrucción de sus aldeas, a favor del retorno de los refugiados. ¡Esperábamos que usted nos exhortara a una lucha contra el odio y la venganza! Pues para ella están dispuestos miles de agricultores, obreros y demás personas que odian la guerra *y no la querían*, aun si usted tuvo razón al decir que no hicieron todo para, *quizás*, evitarla. Ellos están dispuestos a darles a los árabes, en aras de la paz, los mismos derechos que pueden exigir en todos los ámbitos de la vida pública y económica, excepto el derecho a limitar la inmigración. Esos miles hoy están dispersos y su voz y su peso casi no se siente entre nuestra gente. Y usted, un pilar de fortaleza, que no se amedrentó en tiempos difíciles y permaneció en el frente de Jerusalén, y soportó todo el sufrimiento de medio año de sitio, bombardeos y hambre, usted, *Martin Buber*, cuya misión –a partir del trabajo de toda una vida– es ser maestro y guía de estos miles, ¿acaso puede despreciarlos y no reconocer en ellos a sus aliados, mientras ellos reconocen y confiesan: «¡Hemos pecado, somos culpables de la sangre derramada!»? Entonces, ¿únicamente serían dignos de participar en la extinción del incendio aquellos que advirtieron contra él o que reconocen que se ha producido por su causa? Bien o mal, la historia pasó por encima del programa Magnes al igual que pasó sobre el programa Biltmore, y no se puede desandar. Está abierto el camino, aunque se encuentre sembrado de obstáculos, para construir un Estado de paz para los judíos y para los árabes que desean vivir dentro de sus fronteras, un Estado de justicia y derecho para nuestro pueblo, soñado y vislumbrado por los padres del sionismo Moshé Hess, Pinsker y Herzl.

Y por este Estado de paz, los jóvenes pioneros entregarán su energía y su alma. Porque a él se referían y a él le entregaron su alma en las horas de la batalla.

47

«HECHOS Y EXIGENCIAS», RESPUESTA A GUIDEON FREUDENBERG (*circa* enero de 1949)

El ataque de G. Freudenberg a Buber apareció en el último número de *Be'ayot Hazman*, periódico del *Ijud* que fue cerrado por dificultades económicas y administrativas. La respuesta de Buber no fue publicada y aparece aquí por vez primera. En sus palabras, Buber esboza con precaución el carácter de la violencia *política* del sionismo contra los árabes.

«Hechos y exigencias», respuesta a Guideon Freudenberg

Dice usted que en el mundo no hay simples hechos, sino sólo interpretaciones. Discrepo con esa idea, y siempre disentí, también como «pensador», y justamente en ese aspecto. Es un hecho que en 1789 tuvo lugar la Revolución francesa; una interpretación de ese acontecimiento es que fue esencialmente una revolución política, así como es una interpretación decir que fundamentalmente fue una revolución del orden social. Es un hecho que hoy existe un conflicto entre la Europa oriental y la occidental; sin embargo, quien le dice a usted que la causa del conflicto es la tendencia a una expansión «ideológica», no hace más que interpretar el hecho; y quien le diga que la explicación está en la tendencia a la expansión «imperialista», no es más que un intérprete. No hay suficiente espacio aquí para aclarar el problema general, pero sobre el tema que tenemos ante nosotros, puedo explicar con más precisión cuáles son los hechos principales, confiando en que usted reconozca que en lo principal hay hechos genuinos.

El primer hecho es que en el mismo instante en que nos aliamos (si bien fue una alianza que no estuvo bien definida) con un Estado europeo y le dimos pie para reclamar el Mandato en Palestina, no tratamos de acordar con los árabes [de esta tierra] nada sobre las bases y las condiciones de nuestro asentamiento, ni entonces ni en adelante. Esta aproximación negativa provocó que esos mismos árabes que pensaban y se preocupaban por el futuro de su pueblo, vieran en nosotros de manera creciente no un grupo que desea compartir la vida y cooperar con su pueblo, sino una especie de visita no invitada y de agentes de intereses extranjeros (en su momento señalé explícitamente este hecho)[1].

El segundo hecho es que nos apoderamos de las posiciones económicas claves en el país, sin indemnizar a la población árabe, es decir, sin compartir con ella, en nuestra empresa económica, ni capital ni trabajo. El precio pagado a los terratenientes y las indemnizaciones por arrendamiento no significan resarcir al pueblo. Por esta razón, muchos de los árabes más pensantes veían en nuestra penetración colonizadora una especie de complot para robarles a sus próximas generaciones el suelo necesario para su existencia y desarrollo. Sólo por el camino de una política económica abarcadora y vigorosa a favor de su organización y el desarrollo de intereses comunes hubiese sido posible afrontar esa visión y sus necesarias consecuencias. No lo hicimos.

El tercer hecho es que cuando se vio en el horizonte la posibilidad de concluir próximamente el Mandato, no sólo no le propusimos a la población árabe local establecer en su lugar una administración común judeo-árabe, sino que inferimos del hecho de nuestras posiciones claves la conclusión política de reclamar el dominio de todo el país (programa Biltmore). Con ese paso, nosotros mismos les proporcionamos a nuestros enemigos del lado árabe el soporte principal, el apoyo de la opinión pública, sin la cual no hubiese sido posible el ataque militar contra nosotros. Porque ahora le parece al público árabe que aquello que emprendimos durante muchos años –la compra de tierras, el laboreo de las mismas y su desarrollo– era una preparación sistemática para dominar todo el país y a sus habitantes árabes.

1. Cf. *supra*, cap. 1 y 2.

El cuarto hecho –que nuevamente concierne con demasiada actualidad a un asunto internacional– no hay que explicarlo aquí; sin embargo, de resultar necesario, estoy dispuesto a aclararlo en una conversación[2].

A partir de estos cuatro hechos referidos, nos acecha el peligro de que cuando llegue la paz no sea tal, es decir, que no sea una paz verdadera, constructiva, creativa, constitutiva de una amistad fructífera, generadora de grandes proyectos culturales, la paz que necesitamos; sino que sea más bien una paz iracunda, una paz que no es más que no-guerra, y que en todo momento, en cada nueva circunstancia, puede volverse una guerra. ¿Y cómo piensa usted que entonces va a poder, en una época de paz hueca como esa, luchar contra «el espíritu del militarismo», cuando a los líderes del nacionalismo extremo les sea fácil convencer a la juventud de que este espíritu es necesario para la supervivencia del país?

Las batallas cesarán, pero ¿cesarán acaso las sospechas? ¿Cesará tal vez la sed de venganza? ¿No estaremos obligados, verdaderamente constreñidos, a mantener una postura de eterna vigilancia que nos impida respirar tranquilos? ¿Acaso en este esfuerzo constante no se marchitarán nuestras mejores potencialidades? ¿Acaso nuestro trabajo de resurgimiento no va a padecer de manera suprema, un sufrimiento peligrosísimo? «Con una mano trabajaban en la obra y con la otra sostenían un arma» (Nehemías 4, 11). Así, ciertamente, es posible construir una muralla, pero no una bella casa y mucho menos un templo.

Usted habla, Guideon Freudenberg, de miles que esperan que yo los llame a «una guerra contra este peligro», a saber, el peligro interno del «espíritu de la violencia, el espíritu del nacionalismo, el espíritu del militarismo». ¿Dónde estaban esos miles cuando inmediatamente después del suceso del hotel King David publiqué lo que publiqué?[3] ¿Dónde estaban cuando nosotros, los hombres de *Ijud* y nuestros amigos, publicamos en este escenario lo que se podía publicar «contra el robo y el saqueo, contra la discriminación

2. Es posible que Buber se esté refiriendo aquí a las actividades secretas llevadas a cabo por *Tzahal* («Fuerzas de defensa de Israel») para alentar la huida de los árabes de Israel. Este decir sin decir de Buber podría deberse a su temor a la censura militar.

3. Cf. *supra*, cap. 36.

de los árabes, contra la destrucción de sus aldeas»? ¡Fueron contadas las voces de aliento! No obstante, vinieron a mi casa personas que no esperaba que vinieran y me dijeron lo que me dijeron, pero en secreto. Mas si en verdad se encuentran esos miles seriamente afligidos por la preocupación que usted expresa, que vengan, que alcen su voz y nos reuniremos, examinaremos juntos la amarga realidad, constataremos juntos la facticidad de los hechos, conoceremos con una conciencia cruel y buscaremos juntos la salida, si es que la hay. Pueden pagarse «redenciones» externas con la sangre de nuestros hijos. Pero la redención interna únicamente se adquiere cuando se logra mirar de frente el rostro brutal de la verdad.

48

EN TORNO AL CARÁCTER MORAL DEL ESTADO DE ISRAEL

Discusión entre Martin Buber y David Ben Gurion (marzo de 1949)

Unas semanas después de haber jurado como primer ministro del Estado de Israel (el 10 de marzo de 1949), David Ben Gurion convocó en su casa de Tel Aviv una reunión de los hombres de humanidades del país. Escritores, poetas y académicos se reunieron para conversar sobre la dirección espiritual y moral del joven Estado.

Buber, que fue uno de los primeros oradores que tomó la palabra en el encuentro, discrepó de la aseveración de Ben Gurion en cuanto a que al gobierno no le compete de manera directa moldear el carácter moral del Estado. Buber estuvo de acuerdo con Ben Gurion con respecto a que los humanistas debían desempeñar la tarea vital en el proceso de construcción de la sociedad, principalmente en el campo de la educación. Junto con eso, Buber sostenía que en asuntos que tienen una dimensión ética, la política del Estado colabora en la tarea de moldear el carácter moral y espiritual de la nación. Por este motivo, Buber hizo un llamamiento al gobierno del Estado de Israel a considerar las implicaciones morales de su política respecto a los árabes; el desafío inmediato era impulsar una solución justa y rápida al problema de los refugiados árabes, esos cientos de miles de habitantes que vivían en los territorios que se transformaron en el Estado judío y que abandonaron sus casas durante las batallas, encontrando refugio en Jordania o en Egipto.

En lo que sigue, citamos fragmentos del protocolo de la conferencia, que incluyen las palabras de apertura de Ben Gurion y las que posteriormente pronunció Buber.

En torno al carácter moral del Estado de Israel

1. *Palabras de apertura del primer ministro David Ben Gurion*

Señores, en nombre del gobierno de Israel les agradezco su respuesta a la invitación y su participación aquí. ¡Bienvenidos! Ustedes fueron llamados para aconsejarnos sobre la colaboración del escritor y del humanista en la formación del carácter de la nación en el Estado de Israel.

La formación de la imagen de la nación –su carácter espiritual y moral– no se realizará por parte del gobierno, si bien el gobierno no es completamente extraño a las cuestiones espirituales. Por exigencias de la realidad, las preocupaciones principales del gobierno a corto plazo se concentrarán en las esferas económicas y políticas: absorción de la inmigración, vivienda, asentamiento, leyes laborales, impuestos, servicios, seguridad, relaciones con los vecinos, con la ONU, con las potencias mundiales. Y los recursos del Estado para las necesidades espirituales: educación, cultura, arte, literatura y ciencia, necesariamente se verán limitados y reducidos.

Hasta ahora el primer ministro tuvo que concentrarse principalmente en la formación del ejército y en la estrategia militar. Desde ahora, estoy convencido, tendrá que concentrarse en la planificación económica y la política de asentamiento. Y si bien mis compañeros y yo vemos los asuntos políticos y económicos como determinantes en esta época para nuestro destino, muchos entre nosotros –yo entre ellos–, no vemos la razón de ser histórica del Estado de Israel ni en la economía ni en la política, sino en su espíritu.

El Estado de Israel será puesto a prueba no por su riqueza, ni por su ejército, ni por su técnica, sino por su carácter moral y sus valores humanos.

En este sentido, surge la pregunta sobre el lugar de los hombres de Humanidades en este proceso de cristalización de la nación y su unidad, la formación de su carácter e imagen, ayudando a los inmigrantes a echar raíces en su patria desde el pasado de la nación, compartiendo con ellos los tesoros del espíritu humano y judío, y el cultivo de su creación independiente. ¿Cómo se integrarán el escritor y el humanista en el esfuerzo general del Estado y cuál será su contribución especial, y cómo alentará su actividad el Estado?

2. *Palabras del profesor Martin Buber*

Señores, ante todo quisiera felicitar de corazón al primer ministro por su buen deseo de hacer de este contacto entre él y los humanistas una relación permanente. No debe subestimarse la importancia de esto, pues lo habitual es acudir a los hombres de humanidades con fines ornamentales y decorativos; quien solicita, en cambio, un contacto permanente sin duda desea una verdadera cooperación[1].

Al primer ministro, que ha leído a Platón en el original, no hace falta recordarle las palabras de este sabio acerca del deseable gobierno de los filósofos, que en nuestro lenguaje de hoy son los humanistas: idea que hasta el día de hoy no ha sido puesta en práctica (Intervención de Tzvi Woislawski[2], *¡Marco Aurelio!*; el primer ministro David Ben Gurion: ¡Pasó la mayor parte del tiempo en hacer guerras!). Si bien hubo algunos gobernantes para quienes la filosofía era una especie de arte accesorio. Pero Platón no se refería a eso, un gobernante que a la vez es filósofo es un fenómeno que se puede dar en la historia del pensamiento, pero no en la historia en general. Con todo, dos mil cien años después de Platón vino otro pensador, Kant, que en su libro *Sobre la paz perpetua* (1795) no fue tan lejos reclamando que el gobierno sea otorgado a los pensadores, sino que solicitó que sean escuchados; pero tampoco ese deseo le fue cumplido. Y ojalá que se cumpla alguna vez esto, y que la buena intención del primer ministro se traduzca en hechos.

El gobierno se ha encargado de una enorme tarea, que no podrá llevar a cabo sin la colaboración de los hombres de Humanidades; se trata de la integración espiritual. No conozco en la historia moderna una tarea tan difícil como ésta: absorber esas masas que llegan diariamente al país, integrarlas realmente y forjar su imagen de acuerdo al carácter de la nación.

En la invitación a este coloquio se hablaba de la formación de la imagen de la nación; ahora bien, la forma sólo se da sobre materia. Debemos dar forma a la materia humana, incomparable respecto de cualquier otro material humano semejante en la historia de las generaciones recientes, y que no es tan fácil de moldear. Podemos de-

1. Además de éste, sólo hubo otro coloquio más de este tipo.
2. Tzvi Woislawski (1889-1957), filósofo y sociólogo.

cir que se trata de una tarea sin precedentes. Mucho, muchísimo depende de la voluntad, de la energía y de la perseverancia de la actividad de esos hombres, capaces de moldear la materia, incluso el material humano, y darle carácter; así es el humanista. Muchísimo depende de esto, si el encuentro del hombre con las masas es un encuentro verdadero, concreto. En este sentido, y por lo general, a los humanistas no les es dado el poder para actuar.

Es necesario que los hombres de acción, el gobierno y quienes están a su servicio, integren a los humanistas en sus tareas. Si bien en su mayoría se trata de personas «duras» y casi todo está en discusión entre ellos. Tal vez sea más fácil unir a los partidos políticos y a sus representantes que a los hombres de las Humanidades. Y a pesar de eso, existe una actividad que hace posible la unión de los intelectuales: la educación. Es posible unir a los intelectuales en una empresa educativa que sirva de verdadero apoyo en la ingente tarea que nos ha sido encargada[3].

No existe otra vía para cumplir esta función que la de crear una gran institución para la educación del pueblo. A mediados del siglo pasado, en los años de la guerra «fría y caliente» entre los alemanes y los daneses, surgió un pensador, Sven Grundtvig[4], que se responsabilizó de la gran tarea de la educación popular. Por esa vía, él y sus seguidores lograron superar la crisis que sobrevino al pueblo danés antes y después de la derrota. Resulta sorprendente que el desarrollo de esta empresa y su éxito decisivo hayan llegado después de la derrota. Este proyecto nos enseña una regla básica: la educación del pueblo depende principalmente de la fuerte relación entre los maestros y los alumnos (en Dinamarca los estudiantes eran hijos de campesinos y de trabajadores rurales), es decir, de la naturaleza vital del influjo de los maestros, pues tal influjo reside nuclearmente no tanto en la enseñanza como en una solidez espiritual, que concierne a toda la existencia. De hecho, los estudiantes se vuelven maestros, y el proceso se renueva infinitamente. Se crea una conexión dinámica entre los hombres de humanidades y el pueblo.

3. Para este objetivo, Buber fundó en 1949 un Colegio para la formación de maestros de adultos, que atendieran a los inmigrantes.

4. Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) fue un educador danés que trabajó en favor de la educación de las masas y fundó una red de instituciones de educación superior «populares».

Sólo por esta vía nosotros también podremos seleccionar lentamente a grupos de elite entre las masas; y no para ser elevados sobre el pueblo, permanentemente por encima de él, sino conformando un escalafón dinámico de inmigrantes que atraigan y eleven a otros, los nuevos inmigrantes, en una cadena ininterrumpida. Sin esta continuidad en la creación, donde «las tenazas se hacen con otras tenazas»[5], no será posible forjar el carácter de la nación en este tiempo de reunión de las diásporas.

Aunque nuestra situación histórica se diferencia del objetivo y de la situación de los daneses en tiempos de Grundtvig. El nuestro es un momento de victoria, no de derrota. Pero me temo que, en nuestro caso, la crisis provenga precisamente de la victoria. En mi opinión, la crisis interna se aproxima y todo apunta a que hemos de ceñirnos para afrontarla. No subestimo las enormes tareas en la esfera económica, política y de seguridad; no obstante, una misión más grande y difícil que todas esas juntas es la de la verdadera absorción. Lo que tenemos que hacer sin dudar, en nada se parece a la empresa de Grundtvig; bien es cierto que estará en consonancia con nuestros problemas y necesidades particulares. Debe adecuarse al material humano que nos llega y que nos llegará, una materia humana incomparable en el mundo, tanto en naturaleza como en situación.

Asimismo, esta tarde escuché otra cosa importante de boca del primer ministro. Dijo: «No un pueblo como todos los pueblos», y quizá me permita agregar: «¿Ni un Estado como todos los Estados?». Un Estado suele conducirse según algo que se denomina *raison d'état*; así, cuando tiene que hacer algo o resolver un problema, elige el camino en el cual ve el beneficio para ese momento, ni más ni menos. Pero a nosotros tal cosa no nos basta. A este pueblo, a este Estado, no le basta la *raison d'état* para este momento en el cual se encuentran este pueblo y este Estado.

Alguien preguntará: ¿Qué se puede hacer además de la *raison d'état*? (Primer ministro David Ben Gurion: *État de raison*). Se trata de una hermosa expresión, pero me refiero a los hechos. Y es conveniente ejemplificarlo. No en vano, el primer ministro dijo una tercera cosa, algo que a mi juicio también es importante. Él utilizó el

5. *Padres - abot* 5, 6, en *La Misná*, ed. de Carlos del Valle, Salamanca ²1997, 852. [En esta edición se anota al respecto: «La primera tenaza fue hecha por la mano de Dios» (N. de la T.)].

término «moral» respecto de las acciones del gobierno. Y aquí recuerdo que hace aproximadamente siete años, en la época de Biltmore, usted me preguntó, señor Ben Gurion, en una conversación privada, por qué me dedico a hablar de política y no de moral. Porque si yo hablase de moral, usted hubiese podido demostrarme que su postura se apoya en un fundamento ético (Primer ministro David Ben Gurion: *¡Es cierto!*). No pienso discutir sobre esta posición. Si Dios quiere, ya volveremos a hablar del tema. Pero ¿por qué vía una persona puede ejercer influencia moral sobre otra, cuando la primera encabeza el gobierno del Estado? Sólo por la vía del ejemplo, por la senda de quien es modelo para muchos.

Reconozco que cuando el gobierno hace algo así, es visto aparentemente como algo superfluo desde el punto de vista de la *raison d'état*. Sin embargo, estos actos «superfluos», actos que no muestran explícitamente su «justificación», son justamente el verdadero bien del Estado, el bien genuino del pueblo y de los pueblos.

Por ejemplo, la cuestión de los refugiados árabes. El gobierno tenía la posibilidad, y tal vez todavía la tenga, de realizar un gran acto de ética, que podría despertar la moral en el público, y cuya influencia en el mundo sin duda no nos perjudicaría. Podía haber tomado la iniciativa de un congreso internacional e interreligioso con la cooperación de nuestro pueblo y de los pueblos vecinos, un congreso que tal vez no hubiese tenido precedentes. No me refiero aquí a concesiones de uno u otro tipo. Lo principal es que lo que se haga sea justamente por nuestra iniciativa. O ¿acaso no fuimos refugiados en la diáspora?

Esta mañana, cuando me preparaba para venir a Tel Aviv para participar en esta conferencia, leí en el periódico que la Comisión de conciliación[6] –que reside actualmente en Beirut– dice que hay que convocar a un congreso internacional sobre el tema de los refugiados. Espero que ésta sea una noticia errónea. Ellos no tienen derecho a tomar esa iniciativa. A nosotros nos corresponde. Y si la *raison d'état* se opone a esta iniciativa, entonces padece miopía.

6. La Comisión de conciliación para los asuntos de Palestina fue creada por la ONU en diciembre de 1948 y había en ella representantes de Estados Unidos, Francia y Turquía. Tenía por función ayudar a los Estados implicados en el conflicto judeo-árabe a iniciar negociaciones en aras de un acuerdo de paz, que incluiría la indemnización de los refugiados árabes o su repatriación.

49

¿ACASO EL MOVIMIENTO «IJUD» DEBE ACEPTAR EL VEREDICTO DE LA HISTORIA? (primavera de 1949)

El Estado de Israel se había convertido en un hecho. La victoria de aquellos que apoyaban el principio del Estado judío soberano era clara, y también la derrota de aquellos que estaban a favor de la idea del Estado binacional. En el artículo que sigue –un discurso pronunciado en un encuentro de *Ijud* que tuvo lugar en la primavera de 1949 y que no fue publicado– Buber analiza el cuestionamiento de si acaso *Ijud* debe aceptar el veredicto de la historia, disolverse y callar. A continuación, examina con detalle los acontecimientos que condujeron a la derrota de *Ijud* y de su visión. Por último, el filósofo sostiene que aunque el programa del Estado binacional ha sido postergado por la historia, aún mantiene su vigencia y debe resolverse con urgencia un asunto a favor del cual actuó *Ijud*: el cultivo de relaciones fraternas y la cooperación entre judíos y árabes. Buber asegura que *Ijud* seguirá actuando en dicha línea, adaptando su programa a la nueva situación.

¿Acaso el movimiento «Ijud» debe aceptar el veredicto de la historia?

Hace un tiempo entré a una tienda en Jerusalén cuyo dueño en años pasados solía demostrarme su simpatía por nuestras aspiraciones. Esta vez me recibió y dijo: «Por cierto, una derrota política tan completa como la sufrida por su círculo político, no es frecuente; queda claro que tendrán que sacar la conclusión del silencio absoluto». Es bueno, señores, que haya gente como ésta, faltos de freno interno, de cuya boca podamos saber qué piensan de nosotros muchos que se lo guardan en sus generosos corazones. En todo ca-

so, estas palabras me indujeron a pensar en la cuestión, que hasta entonces no me había ocupado, puesto que acostumbraba a ver los acontecimientos actuales desde una perspectiva totalmente distinta. En cambio ahora, desde que se me presentó la pregunta por medio de la opinión pública representada por una persona concreta y de una manera tan fuerte, me di cuenta de que convenía pensar en ella. Y me parece que este momento de apertura de nuestra convención es propicio para presentarles los resultados de estas reflexiones. En efecto, voy a solicitarles, señores, que juzguen mis palabras simplemente como fruto de mis propias reflexiones, y tan sólo como mi opinión personal.

Se equivoca el tendero al creer que una derrota política como la nuestra nos obliga a callar definitivamente. No es ésa la pregunta sobre la que reflexioné. Porque si el asunto por el que luchamos es bueno, pero fuimos vencidos, esto nos obliga a luchar por él con redobladas fuerzas, aunque modificando el procedimiento de acuerdo con la situación cambiante, es decir, con un programa renovado, con consignas renovadas y nuevas visiones, acordes a las condiciones de la nueva situación. ¿Quién para nosotros es más grande que los profetas de Israel, que exigen y abogan por la verdad? De sus bocas aprendemos que incluso el plan de Dios progresa de fracaso en fracaso, hasta la llegada de la hora terrible e iluminadora en que su verdad y su salvación se revelen ante los ojos de todos. Es cierto que, a diferencia de los profetas, nosotros no tenemos el privilegio de escuchar de vez en cuando una afirmación de la verdad y de la redención desde arriba. Por eso debemos examinar cuidadosamente cada fracaso, por si erramos en un pequeño detalle u otro en nuestra concepción del bien o en nuestras propuestas para lograrlo, y así lo dañamos y causamos su derrota. Y con más razón, hemos de preguntarnos si estamos sirviendo a la buena causa con nuestras mejores capacidades, con la devoción requerida, no sea que no estemos valorando suficientemente esta causa, que es inmedible con los parámetros normales e incomprensible cuando se juzga desde el curso rutinario de la historia. Ella requiere de sus servidores que carguen con su yugo con una gravedad y una perseverancia de la que carecemos. Algunos de nosotros, entre los que me encuentro, se hicieron ese tipo de cuestionamientos. Y sin embargo, aun cuando nuestra causa más querida haya sido vencida, no debemos imponernos el silencio, ya que hemos recibido el encargo de seguir en la brecha y testimoniar esta causa con mayor certeza y energía.

Así pues, esta no es la cuestión que hemos de plantearnos, porque en este momento tenemos al respecto suficiente claridad; pero, con todo, hemos de prestarle mayor atención, dada la gran dificultad que presentan las nuevas condiciones y a fin de cumplir con hechos nuestra lealtad a la visión de nuestro espíritu. Es decir, que tenemos que encontrar los nuevos caminos para realizarla en las nuevas y extraordinarias circunstancias.

No obstante, debemos preguntarnos si acaso –y en qué medida– es posible hablar de una derrota sobre *nuestra causa*. La misión no está en entredicho, ya que ella en principio no está determinada por los cambios históricos, sino que el *hecho* exige ser examinado. Esta pregunta me ocupó después de haber escuchado de boca de la opinión pública que nosotros –que soliamos declarar la verdad tal como la conocíamos en aquel momento, cuando la historia aún cubría su rostro con las nubes de Biltmore– debemos ahora callarnos, porque la historia pronunció su sentencia y sólo ella tiene el derecho a la palabra.

La respuesta a la que llegué es que si bien hay lugar para hablar del fracaso de nuestro grupo, de su falta de éxito, de ninguna manera se puede hablar de derrota de nuestra causa. En el momento en que se desmoronó la esperanza de un acuerdo entre las potencias occidentales sobre las propuestas de la Comisión anglo-americana, ya me temí el fracaso que sobrevendría. Yo tenía claro que nuestro plan de acción no podría resistir lo que sobrevendría. Porque el hecho histórico fundamental, el formidable hecho que únicamente nos permite evaluar la evolución de la situación, fue la aniquilación de millones en manos de Hitler, y el encarcelamiento de cientos de miles de los sobrevivientes en campos [de concentración]. Respecto a la terrible dinámica que surgió de esta situación, había dos posibilidades: o responder a ella con un acto concreto, y esto causaría la distensión en el *Yishuv*, una distensión que nos hubiera abierto una puerta para la solución de un acuerdo binacional o federativo; o que la dinámica se hubiese impuesto sobre el *Yishuv* hasta intensificarse desbocadamente para lograr el establecimiento de un Estado, como la única posibilidad para la inmigración masiva. Y en esto hubo algo del orden del destino: los tres factores principales involucrados en el asunto

quedaron enceguecidos, cada uno a su modo y según sus circunstancias. El nombre simbólico de nuestra ceguera es Biltmore, pues la declaración de nuestra demanda de ciertas partes de la tierra que son decididamente árabes, podía despertar gran desconfianza en el mundo árabe; y así fue. Me temo que la guerra de los siete Estados árabes sólo fue la primera expresión urgente de esta desconfianza; e incluso seríamos afortunados si nuestra idea ejerciese completa influencia hacia dentro y hacia fuera. Pasarán generaciones hasta que la brasa [de la desconfianza], que crepita visible e invisiblemente, se extinga. El nombre simbólico de la ceguera británica, por cuya causa los británicos perdieron su base en Haifa y el mundo perdió posibilidades de una alianza veraz y creativa de los pueblos de Oriente Medio, es Éxodo[1], es decir, el barco «Salida de Europa».

A esta doble ceguera –nuestra política expansionista y el imperialismo de los ingleses–, se suma una tercera, que reforzó repetidamente a la nuestra y a la de los ingleses, me refiero a la ceguera árabe, al aislamiento que se niega a reconocer que sólo por la senda de un gran pacto de paz con los judíos, el Cercano Oriente podría progresar en esta época dudosa –y precisamente en ella– hacia una nueva grandeza. Esta tercera ceguera no es conocida por un nombre simbólico público; sin embargo, un acto simbólico no público, un acto anónimo tuvo lugar aquí: el asesinato de un hombre árabe –si bien no era una personalidad representativa, era alguien de buena voluntad–, un hombre dispuesto a participar con nosotros en la preparación de la gran alianza de paz; sus hermanos se levantaron sobre él y lo mataron[2].

A partir de la cooperación inconsciente y nada positiva de estas tres clases de ceguera, mutuamente alimentadas, se alzaron las olas

1. El barco de refugiados «Éxodo», llegó al puerto de Haifa en julio de 1947 con 4.500 refugiados judíos. El gobierno del Mandato obligó al barco a regresar a Europa y los refugiados fueron devueltos a tierra alemana. Este asunto afectó profundamente a la opinión pública del mundo occidental.

2. El 11 de noviembre de 1946 la Liga por el acercamiento judeo-árabe firmó un acuerdo con «Falastin al-Jedída» («La nueva Palestina»), una organización encabezada por Fauzi Darwish el-Husseini (1896-1946). El acuerdo, firmado por Fauzi y por otros cuatro compañeros de su organización, era un declaración pública de apoyo al concepto de Estado binacional y del derecho a «la inmigración judía acorde a la capacidad de absorción del país». Menos de dos semanas después de la firma de ese acuerdo, Fauzi fue asesinado por nacionalistas árabes (cf. A. Cohen, *Israel y el mundo árabe*, Sifriat Po'alim, Haifa 1964, 328).

de la historia y arrastraron también las posibilidades de nuestro programa por ahora.

¿Significa esto la derrota de nuestra causa? No acepto esta premisa. Dicen que el sionismo oficial demostró que está más vigente que el nuestro, ya que ellos hicieron realidad la idea sionista, mientras que nuestro sionismo no ha sido realizado. Este argumento se basa en un malentendido fundamental. Aquello que en sionismo merece el nombre de «ideal» no es el anhelo de hacer inmigrar masas de judíos a Israel, ya que esto no es más que un medio, ni tampoco lo es la aspiración a la independencia, ya que ésta sólo es un medio. El «ideal» reside en la aspiración a la reconstrucción [*Tikun*] de la nación, a la regeneración. Y la regeneración –tanto de un individuo como de un pueblo– no es un objetivo que pueda alcanzarse por diversos caminos, según los deseos de cada individuo. El objetivo prescribe el camino de quien va hacia él; y quien se dirige por una senda que no expresa el carácter del objetivo a cada paso, es posible que alcance una cosa y otra, pero no logrará la restitución de su alma, no alcanzará una regeneración. Por el reconocimiento de este hecho pervive el proyecto sionista; se trata de la opinión elevada que ha inspirado a sus líderes espirituales y del sentimiento vivo que reside en todo pequeño grupo que ha participado en este esfuerzo colectivo.

El hecho de que esta empresa se haya llevado a cabo con una lentitud orgánica –esto es, mediante el esfuerzo de trabajadores, de pioneros, amén de personas cuyas almas han estado ligadas al mismo, por cuadros de responsables, y estos cuadros ennoblecen y dan luz a otros círculos más amplios, los atrae, los educa, los activa, los moldea espiritualmente a su imagen y semejanza– pone de manifiesto la calidad de la misma, y también que la cualidad es su objetivo. Por otra parte, la cualidad esencial de este esfuerzo colectivo es que se trata de una empresa de paz. Los constructores y hacedores de esta empresa buscan desarrollar este país hombro con hombro junto a sus vecinos, desean establecer una comunidad de intereses; y los verdaderamente osados no son aquellos que sueñan con la conquista y el sometimiento, sino éstos que miran hacia el futuro y perciben un tiempo en el que dos pueblos hermanos, de manera conjunta, harán florecer el Oriente Medio. Ellos sitúan escoltas sobre los muros de su empresa, y pelean a su manera. Sin embargo,

escoltas que pelean no son soldados. Los puntillosos encontrarán aquí una contradicción interna. Nosotros «conquistamos» trabajo, y el trabajador extranjero se encuentra expulsado, pero la aldea «conquistadora» ayuda a la aldea vecina, la guía, le aconseja y le enseña. No obstante, desde que se inauguró un círculo que piensa la verdad por su nombre explícito, que declara abiertamente la intención de *Brith Shalom* («Alianza de paz»), y a favor de un «Oriente Medio» unido, sus palabras no penetran en los corazones, e incluso hay a quienes les repugnan: no sea que de aquí venga un ablandamiento del espíritu de penetración. Pero los honestos, aquellos que no fueron sobrepasados en su conciencia y tolerancia por los sufrimientos de la construcción, admiten –en el momento de una conversación tranquila– que esa es la verdad y el camino. Y en el pueblo vecino, junto a la resistencia natural y artificial, a pesar del nacionalismo creciente, que en parte floreció del suelo de la realidad y en parte fue plantado, en una medida nada menor hay entendimiento y buena voluntad. También allí hay personas cuyos corazones están abiertos a captar la gran misión conjunta; y si un hombre vislumbró el acercamiento de esa hora, en que estará vigente un primer entendimiento mutuo y valeroso entre aquellos que tienen conciencia de esta empresa común, ése no soñó en vano.

Y he aquí que en tiempos de Grabsky[3] y durante la época de Hitler, la «historia» irrumpe y pisotea todos los delicados retoños. La orden del día fue absorber inmigrantes que no tenían un lazo interno con la tierra ni con esta empresa colectiva. Los cuadros que irradiaban una visión y educaban a la gente fueron arrastrados en un torrente mórbido, de masas que luchaban por una guerra de manutención. Y en lugar del ritmo orgánico del camino, llegó el ritmo marcado por la «historia», imponiendo una montaña [sobre nosotros] como una palangana[4]. En toda esta actividad no hay ni una

3. Wladislaw Grabsky (1874-1938) fue en los años veinte ministro de hacienda en varios gobiernos de Polonia, y entre 1923 y 1925 primer ministro. Su política económica, y en concreto su sistema impositivo, perjudicó a comerciantes y tenderos judíos, provocando una grave crisis económica en la comunidad judía de Polonia. La cuarta ola migratoria judía fue consecuencia directa de esta crisis, que trajo a Palestina unos 60.000 judíos polacos y que recibió el apodo de «la *Aliyah* [inmigración] de Grabsky».

4. Proverbio que se refiere a la leyenda del midrás acerca de la entrega de la Torá en el monte Sinaí, cuando Dios amenazó con aplastar a los hijos de Israel bajo las montañas a menos que aceptaran la Torá.

pizca de arbitrariedad, la fuerza determinó a la voluntad y al ideal. Y ahora, de nuevo, viene la reacción del campo vecino, que en parte es fruto de un temor natural y en parte lo es de la instigación. Si en ese momento hubiésemos hecho la prueba de establecer una gran empresa económica, conjunta, sobre una amplia base, ello hubiese podido ejercer mucha influencia; con todo, no sorprende que nuestros líderes no hayan tenido el valor y la fuerza para semejante decisión sobre todo en estos días, en tiempos de la generación del diluvio que regresó e inundó el mundo. Y ahora la «historia» levanta su brazo para el golpe final. El espectro de la Guerra Mundial guió la mano que escribió el Libro Blanco; y del Libro Blanco, en la época de los campos de la muerte, brota el terror. Las tres clases de ceguera se refuerzan unas a otras. El fin de la Guerra Mundial ha engendrado lo que se da en llamar «constelación», que de nuestra parte se aprovecha, ¡y cómo se explota! Porque es el resultado de la enorme dinámica, que impulsa a la inmigración de las masas, y es también el resultado de la ceguera, que cierra las puertas ante la inmigración. Ceguera responde a ceguera, y ahora ocurre lo que ocurre. El ejército de Israel, compuesto de miembros [física y espiritualmente] arraigados a la tierra y otros que no están mezclados, sino apostados como una muralla, conquistan, vencen[5]; pero el grito de victoria no puede evitar que el clarividente vea que el alma de la empresa sionista se evaporó. Estamos en el umbral del reconocimiento más amargo.

Nos dicen que el objetivo fue alcanzado, y ciertamente se logró *un* objetivo, pero su nombre no es Sión. No fue por este objetivo por el que Israel tomó su senda en busca de la Redención. ¿Qué hombre sobrio y honesto, que mire a su alrededor en nuestra realidad de hoy, podría decir que nos hallamos en un proceso de regeneración? Se dice: *Kibutz galuyiot* («Reunión de las diásporas»)[6], pero mejor es de-

5. Aquí Buber se refiere al hecho de que con la fundación del Ejército para la defensa de Israel (*Tzahal*), que en su mayor parte provenía de las filas de la *Haganah* (cuyas tropas estaban formadas principalmente por varios movimientos sionistas devotos de la labor pionera y el asentamiento comunal en la Tierra de Israel) y del *Palmaj*, se integraron las organizaciones clandestinas (*Etzel*, *Lehi*), cuya visión de la renovación judía es muy diferente.

6. Frase rabínica, basada en la profecía bíblica del retorno de los israelitas del cautiverio de la diáspora [Isaías 11, 12]. Con el establecimiento del Estado de Israel, el concepto de reunión de los exilios se aplicó a la inmigración de judíos «de los cuatro rincones de la tierra».

cir: Rejunte de las diásporas. He aquí que se oprimen unas a otras, luchan unas contra otras por su propia supervivencia; en la Tierra de Israel no soplan vientos de amor entre una diáspora y otra.

Tenemos plena independencia, un Estado y todo lo que le pertenece, pero ¿dónde está el pueblo en el Estado? ¿Y dónde está el espíritu de este pueblo?

Tenemos, además, una economía completamente hebrea. Y en lugar de una cooperación económica con los árabes, hemos engendrado una economía en la que los árabes están desempleados. Con ello perdimos, sin duda, una gran misión; y tal vez perdimos algo más, algo elemental, cuya ausencia será sentida por nuestra economía. No hay mayor frivolidad que la felicidad que impera por la salida de la población árabe. Pero un día reconoceremos que el *fellah* era una cariátide que sostenía la construcción de la Tierra de Israel.

No, no hay en todo esto algo que tenga que ver con la derrota de nuestra causa. Nuestra causa fue privada de sus piernas, su rostro fue ensombrecido, pero no fue doblegada. Hubiese sido doblegada si el objetivo de Sión se hubiese alcanzado por la senda en que ellos fueron; *no fue alcanzado, y por este camino no se puede lograr*.

Y aquí surge la pregunta: ¿Es posible retornar de este camino fatal, que nos sentencia, e ir hacia el camino de la verdad?

No, no hay retorno. No nos queda más que la esperanza de llegar a través de profundas decepciones y duras penas, a través de un balance severo y de la destrucción de las ilusiones, por la fuerza del conocimiento de la verdad y la voluntad de vivir una vida de verdad, hacia una nueva comarca del camino de la verdad, el camino del gran trabajo y de la paz extensa. ¿Cómo será esta comarca? Hoy no podemos imaginarlo; no tenemos más que esta certeza, en cuyo punto hoy nos encontramos; resulta mucho más difícil llegar allá que a cualquier punto anterior del camino. Llegará el día en que la marcha de la victoria, que tanto enorgullece a nuestro pueblo hoy, se nos demuestre como un atajo cruel.

Entre los miembros de nuestra antigua fracción, hay quienes apoyaron nuestra idea de *Brith Shalom* («Alianza de paz»), del Estado binacional, de la solución federativa, sólo porque no creían que podríamos ganar una guerra con los árabes. Ellos sólo aprendieron una lección de la historia de la humanidad: «Dios siempre está del lado de los grandes batallones», de acuerdo con el epigrama de Voltaire. Ellos creían que nuestros batallones no eran suficientemente poderosos. Su causa –si tenían una– fue vencida por la misma causa [de la soberanía política judía], cuyos impulsores sabían poner en pie poderosos batallones y utilizarlos como es debido. En cambio nosotros, sin descuidar las enseñanzas superficiales de la historia, también aprendimos sus profundas enseñanzas, que dicen: el poderío de los batallones sólo decide momentáneamente, pero la fuerza del acuerdo creativo entre los pueblos es lo único decisivo para las generaciones. Nosotros, que no obstante temimos y temblamos como todo judío por el resultado de las batallas, sabíamos sin embargo que aun si el radiante rostro de la victoria viniese a besarnos, la luz de Sión brillaría en el horizonte de la historia sólo en apariencia. Nosotros, para quienes el dicho: «Sión será rescatada con juicio» [Isaías 1, 27], no se reduce a una simple metáfora poética ni tampoco a una exageración idealista, sino a una verdadera profecía, esperamos hoy –desde una pena aguda por lo que ocurrió y sigue ocurriendo, y con una fe renovada en nuestra causa– una nueva etapa en nuestra misión.

Nos es difícil hablar –reconozco y confieso que fue duro para mí empezar a hablarles a ustedes, mis compañeros, esta noche–, pero no debemos callar. Es nuestra obligación volver a hacer escuchar nuestras palabras –en la nueva situación y de acuerdo con sus condiciones–, tal como nos manda nuestra idea. Es nuestra obligación condenar la futilidad –de acuerdo con nuestra concepción y nuestras características–, cada vez que nos topemos con ella. Es nuestra obligación enfrentar la mentira y la verdad mezclada con mentiras –que es más peligrosa que la mentira explícita–, con la verdad humana incompleta, con la verdad en la medida en que nos sea cognoscible. Es nuestra obligación en cualquier lugar –donde haya necesidad y posibilidad de corregir algo, si sabemos cómo hacerlo–, proponer su corrección y llevarla a cabo. Y en las nuevas condiciones, tan difíciles desde todo punto de vista, tenemos la obligación de enseñar el verdadero objetivo de Israel y el renovado camino que conduce hacia él, señalar la dirección hacia la cual deben apuntar nuestros actos. Los oídos del público todavía están tapados, pero a partir de la experiencia cotidiana crece el número de aquellos que están dispuestos a escuchar, los cuales necesariamente van a seguir aumentando. Nuestra garganta aún se niega a

expresar la palabra renovada, e incluso nuestro corazón arde en su tristeza; pero nos presionan y nos exhortan a formular la palabra, y a pesar de nuestra tristeza y contra nuestra voluntad, responderemos y cumpliremos.

Nos hemos reunido para aclarar juntos nuestra postura, y si ella nos es común, también lo son las vías para expresarla. De hecho, las palabras que dije desde mi interior representan una chispa de esa antorcha, bajo cuya luz salimos a buscar el camino que emprenderemos desde ahora.

50

LOS HIJOS DE AMÓS
(abril de 1949)

Ante la nueva realidad política creada tras la fundación del Estado de Israel, la renovada organización de *Ijud* expresó su voz a través de un nuevo periódico. Se trataba de una publicación quincenal, fundada en abril de 1949 con el nombre de *Ner* [«Vela»]. *Bisemanario en torno a los problemas políticos y sociales y a favor de un acercamiento árabe-judío*[1]. El nuevo periódico, según afirmaba su primer editorial, no estaba animado por un sentimiento de odio y de rechazo hacia el Estado de Israel. *Ner* acepta al Estado como un hecho y promete ejercer una crítica constructiva para clarificar «la base de la existencia de la nación judía *en* su propio Estado». Consciente de que el pueblo judío *ahora* posee el poder para hacer justicia pero también para causar el mal, *Ner* se compromete a servir como escenario no partidista cuyo objetivo es mantenerse vigilante, advertir sobre la injusticia que puede provocar el Estado y señalar posibilidades de promover la justicia en el marco político.

En el texto que sigue[2], publicado como artículo central en el primer número del periódico, Buber reconoce que el Estado de Israel realiza el deseo –dos veces milenario– de independencia del pueblo de Israel. Sin embargo, Buber advierte que el Estado no es un fin en sí mismo. El objetivo de la independencia es darle al pueblo de Israel la posibilidad de realizar su vocación y traer justicia al mundo. La justicia, en cuanto concepto básicamente político, obliga a Israel, en cuanto modelo de justicia, a que aspire a la independencia nacional. El impulso hacia la justicia, concretado en las

1. *Ner* llegó a contar durante años con 800 suscriptores. Tenía un suplemento en inglés, constituido esencialmente por traducciones de los artículos de la sección hebrea. A partir de abril de 1959 apareció una edición árabe titulada *Al Nur*. El último número de *Ner* vio la luz en 1965 y estuvo dedicado a Martin Buber, que había muerto en junio de ese mismo año.

2. La fecha que aparece en el artículo de Buber es 29 de abril de 1946. Si no hay error de imprenta (que el 9 se haya cambiado por 6), se infiere del artículo que había sido escrito dos años antes de la fundación del Estado, como anticipación.

leyes del Estado y sus instituciones, así como en sus relaciones con otras naciones, es una carga pesada y enorme que descansa sobre los hombros de la política judía. Esos mismos judíos, que incitan a su pueblo y a su país y les recuerdan su vocación profética, son «hijos de Amós».

Los hijos de Amós

Los anhelos del pueblo de Israel con vistas a la renovación de su independencia fueron cumplidos bajo la forma de un Estado moderno. Este hecho histórico confronta a los judíos con la crisis más grave de su historia.

La idea imperante dice lo contrario de esto: muchos están convencidos de que justamente el establecimiento de una parte del pueblo en el marco de un Estado abre un espacio amplio para el vuelo de nuestro espíritu, para el vuelo del espíritu del judaísmo, en el que se encuentran indicios de la dirección a seguir para llegar a su «renacimiento». Ha de decirse, no obstante, que ni la fuerza de un Estado y el florecimiento de una cultura tienen por qué venir obligatoriamente implicados uno en otro; ni que tampoco, aunque la abundancia espiritual del pueblo de Israel se multiplique en su tierra, necesariamente florecerá en ella una nueva vida del judaísmo.

Si comprendemos la especificidad del judaísmo, sólo tiene un único contenido y propósito: el mandamiento divino que se sitúa por encima de la existencia del pueblo en cuanto pueblo.

Una única vez ha ocurrido que a un pueblo, en su deambular por la historia, le ha sido dado el comprender que su camino había sido señalado y ordenado por la divinidad, como una misión divina que le había sido impuesta para cumplirla.

Mas cada vez que el pueblo abandonó la senda establecida en la historia por dicho mandamiento, su desvío le ocasionó la crítica y su censura. Cada punto concreto del camino ya transitado era examinado en relación con un punto determinado del camino prescripto, que es el «camino de Dios», la senda de la justicia. Conviene recordar que en todas las ocasiones el pueblo ha sido conminado a «retornar»[3]. Y siempre ese mismo «camino de Dios» ha seguido estando frente a sus ojos.

3. El término hebreo *Lashuv* significa «retornar» y «arrepentirse» [N. de la T.].

La relación existente entre el sendero del pueblo en tanto pueblo y el camino de Dios es en sí el judaísmo. De otro modo no habría existido judaísmo en el mundo.

¡Pero olvidémonos de los equívocos! No me estoy refiriendo a lo que acostumbramos a llamar frívolamente con el nombre de moral. Dios quiere –así dice la misión– que Israel viva una vida de justicia hacia dentro y hacia fuera; no sólo exige instituciones de justicia, sino relaciones de justicia, un sistema de vida basado en relaciones justas: en la economía, en la sociedad y en el Estado, también de relaciones de justicia entre el pueblo y otros pueblos. Y esto quiere decir que Dios quiere que Israel *empiece* con la concreción de la justicia sobre la tierra. ¡Qué riesgo! ¡Y qué gran promesa!

El pueblo fracasó en esta tarea. Pero no cayó presa de la duda. No sólo no había duda en su corazón de que Dios, el mismo Dios, espera una justicia viva de Israel; sino que tampoco dudó durante todo el período del exilio de que él, Israel, realizaría la justicia en el momento de renovar su autodeterminación: la libertad de decidir por sí mismo sus formas de vida.

Ahora, después de casi dos milenios, Israel ha regresado y adquirido las premisas necesarias para tal realización de la justicia.

Y sin embargo, Israel parece ahora estar convencido de que en tanto Estado le ha sido dado, como a todos los Estados modernos, el derecho –que es a la vez una obligación– de ver en los requerimientos dictados por sus intereses pasajeros –según entendieron sus líderes–, la demanda decisiva e incluso absoluta. Mas la demanda divina parece haber desaparecido.

Antes, en tiempos del primer Estado de Israel, surgieron profetas –sólo en ese mismo lugar y en ese mismo momento– que amonestaban al pueblo y a sus gobernantes. Ellos les enseñaban que cada vez que el interés momentáneo, es decir, aquello que en ese instante parecía ser interés general, se oponía a la voluntad inmodificable de Dios, que es la voluntad de justicia, resultaba obligatorio responder a esa misma voluntad y no a aquel supuesto interés. De no hacer así, al pueblo le sobrevendría el desastre y la desintegración. El desastre y la desintegración llegaron. Y comenzó el gran exilio. Hoy, tras haberse abierto una amplia brecha en la muralla del exilio, parece que la misma situación sobre la cual hablaban los profetas puede repetirse; y no sólo eso, sino que puede ser

más dura que antaño, ya que se le han agregado varios efectos de la modernidad: la pseudo-sabiduría de eso que se llama «el bien del Estado» y la creencia vana (llegada a la cúspide de su expansión), que dice que los logros momentáneos son los que determinan el curso de la historia.

Es cierto que no nos desentendemos de la tradición profética, que la respetamos y veneramos; pero también es cierto que lo hacemos no en tanto verdad vital que obliga, sino como un patrimonio espiritual que sólo pertenece a la nación, que resulta práctico para ser usado eficazmente en la propaganda nacional. Y sin embargo, no hay obstáculo más grave de cara a pronunciar la palabra de Dios en lenguaje humano.

Llegó la hora de rescatar la profecía de Israel de las garras de la rutina, llegó la hora de dar nuestra opinión sobre su realidad y oponer la verdadera luz en el mundo humano al brillo engañoso de aquello que se da en llamar intereses. El mensaje de los profetas está claro: únicamente con justicia el hombre puede existir como tal, únicamente en la justicia pueden los pueblos humanos existir como humanos. En cambio, algo humano, que no puede seguir existiendo como humano, es decir, en la realización del espíritu, queda abandonado al destino de todo aquello que es meramente material, o sea, a la putrefacción.

Ciertamente ya no tenemos más profetas con el derecho a decir «así dijo Dios» para dar más fuerza a sus propias palabras. Pero todo hombre que conoce la verdad de la profecía, tiene hoy la responsabilidad de expresar su palabra frente a la amenaza de crisis. Porque lo que entonces fue dicho, también se dijo para ahora, y tal vez esté más dirigido a este momento que a cualquiera que lo haya precedido.

En efecto, el ámbito de la vida del hombre, la existencia humana misma, corre el riesgo de desintegrarse por no estar construido sobre la justicia. Nosotros los judíos, como desde entonces y desde siempre, no somos otra cosa que un arquetipo viviente según el cual se explica lo que hay que explicar; y este arquetipo tiene suficiente capacidad de determinación y está habituado a eso. Digamos, pues, que es un ejemplo de redención y de desastre. Lo que hoy se dice respecto de Israel, se dice de toda la miserable especie humana. Pero con justicia se dice respecto de Israel, justamente

porque es el único pueblo enviado al camino de la historia por el mandamiento del poder divino (*Gvurah*).

El amor puede tomar cuerpo de vez en cuando sólo por la existencia de individuos, la justicia sólo puede tomar cuerpo a través de la vida de un pueblo y de la vida de los pueblos. Dado que los profetas se referían a un camino que asciende de la experiencia genuina de un pueblo hacia una verdadera humanidad, elevaron la exigencia de justicia por encima de cualquier otra exigencia. Un pueblo sólo puede constituir la justicia, bien entre sus miembros –las personalidades y las agrupaciones–, bien en sus relaciones con otros pueblos, con vistas a su propia salvación y a la redención de la humanidad en devenir.

Para eso es necesaria la independencia y la autodeterminación. Se necesita lo mismo que Israel ahora renueva. Pero ¿qué hará con esos bienes? Ésa es la pregunta crítica.

Cuando los profetas en la Antigüedad prometieron la «redención» a Israel, su liberación del yugo de los otros pueblos, no se lo prometieron para Israel, sino para aquella misión que éste debía cumplir. Sin embargo, ¡no os imaginéis que lo que hay que hacer es meramente una «cultura nacional»! Israel no tiene una cultura viviente sin el anhelo de justicia. Y esto no cambia aunque designemos la tarea que actualmente incumbe a Israel como «renovación religiosa», puesto que Israel no tiene religión viviente sin el deseo de justicia.

Así pues, no me refiero simplemente a leyes e instituciones justas, por más que sean tan necesarias. Me refiero a una sincera aspiración a la existencia de la justicia, en cada cosa, en lo privado y en lo público. Me refiero a la *orientación* que defina el curso de la vida colectiva y de la vida individual. Me refiero a constituir una norma de vida sagrada.

Cada persona, tanto en Israel como en la diáspora, que conoce la verdad de la profecía, debe exhortar a sus camaradas, a quienes están en su círculo –hasta donde pueda–, a cumplir esta tarea.

No se trata del partido o de la organización, sino de un servicio común, un servicio a la verdad, tanto dentro de cada partido y cada agrupación como fuera de ellos. Se trata de ver juntos la eterna verdad profética como obligatoria, y ayudarse mutuamente a reconocerla como obligación respecto de la realidad de cada momento, y

volver a enfatizar su obligatoriedad tanto para sí mismos como para Israel en todo momento, según sea requerido, según su entendimiento y su capacidad.

Permitamos que crezca este círculo o esta asociación, aquí y en todo el mundo, de manera rápida o con lentitud, tanto si conquista las almas de muchos como si tan sólo persuade a unos pocos corazones, como Dios quiera. Y [este círculo] recibirá el nombre de los hijos de Amós.

51

PREFACIO A UN LIBRO PROYECTADO SOBRE EL ACERCAMIENTO JUDEO-ÁRABE (aprox. 1950)

Buber y sus camaradas de *Ijud* temían que la ebriedad de la victoria sobre los árabes pudiera aniquilar por completo los móviles morales y espirituales originarios del sionismo. Para luchar contra esta tendencia, impulsaron la publicación de un libro sobre el entendimiento judeo-árabe que contuviera artículos escritos por personalidades destacadas del *Yishuv*, relacionados con la empresa sionista desde los tiempos de la primera inmigración hasta la fundación del Estado. El proyecto nunca se llevó a cabo; sin embargo, Buber escribió un borrador para el prefacio que hubiese precedido a los artículos. En lo que sigue presentamos dicho «prefacio», que pudo ser escrito en 1950. Buber sostiene que los sionistas llamados prácticos, aquellos que enfatizaban el asentamiento y el carácter gradual y orgánico de la construcción de la comunidad judía en Palestina, reconocían cada vez más la necesidad de la cooperación judeo-árabe. Este proceso se detuvo –según arguye– por el crecimiento sorpresivo en la inmigración durante los años 1924-1928, que generó la ola antisemita en Polonia y que trajo a Palestina unos 60.000 judíos (la cuarta *aliyah*-inmigración); a dicho contingente hay que sumar otros 160.000 judíos procedentes de la Alemania nazi en los años 1933-1936 (la quinta *aliyah*). La mayoría de los inmigrantes de ambas oleadas eran de clase media. Buber explica que como no tenían ninguna intención de cambiar su estilo de vida, la mayor parte se asentó en ciudades. Esta emigración tuvo como resultado –y más tarde por otros desarrollos imprevistos– el cambio radical del carácter de la empresa sionista en Palestina. Las circunstancias históricas minaron las condiciones que hubiesen podido favorecer al entendimiento judeo-árabe. A pesar de todo, Buber siguió manteniendo la fe en que fuera posible tal entendimiento.

Prefacio a un libro sobre el acercamiento judeo-árabe

Este libro presenta una selección de expresiones características, fruto del espíritu de un pequeño círculo, en continuo aunque lento crecimiento, que desde los inicios del nuevo asentamiento en Palestina mantuvo la fe, que a su vez quiso compartir, de que una cooperación global con los vecinos árabes es una condición básica para el éxito verdadero y durable de esa misma acción de asentamiento. Los miembros de este círculo siempre fueron completamente conscientes de que el futuro del Oriente Medio –tanto si se encamina hacia un periodo de nuevo florecimiento, como si a pesar de todos los esfuerzos decae– depende de conseguir la cooperación entre judíos y árabes. En otro lugar tal vez resulte suficiente la aspiración a la coexistencia de dos sistemas sociales diametralmente opuestos; sin embargo, aquí no sería factible, ni tampoco apropiado, conformarse con menos que con la cooperación amplia y valiente. Nuestra situación, cuyo espíritu es de conflictos ocultos y abiertos, sólo se resolverá si se abre el camino para la colaboración activa con los pueblos involucrados. Los miembros de este pequeño círculo aprendieron a entenderlo cada vez con mayor profundidad.

Sin que se diga explícitamente, desde su inicio esta tendencia descansaba sobre la base del asentamiento sionista. La gran época de esa empresa de colonización, que continuó hasta cerca de la Segunda Guerra Mundial, tenía un carácter selectivo y revolucionario. Los pilares de la colonización los constituían generaciones de pioneros, grupos que crecían y se multiplicaban con la llegada de nuevos inmigrantes que pensaban de manera semejante, así como los hijos de los pioneros que fueron educados en la misma senda. Estos pioneros escogieron como objetivo vital reconstruir esta tierra y no otra, la bíblica «Tierra de Israel» como objetivo básico del renacimiento del pueblo judío. La empresa, destinada a crear el núcleo de una colonización concentrada a gran escala, procedió de manera orgánica. Esto obviamente incluía tanto el contacto amistoso con los habitantes de la tierra, como una vecindad benevolente y la disposición para ayudar a aquellos cuya confianza vinimos a ganarnos, asunto indispensable para la vida colectiva futura. Los esfuerzos en esta dirección no siempre tuvieron éxito, y la responsabilidad de ello debe repartirse entre ambas partes; pero también, y con mayor

frecuencia, se produjeron logros. Entonces se mezcló eso que se llama la historia mundial, primero bajo la forma de persecuciones a los judíos por parte de los polacos, y después en una dimensión mucho mayor por parte de los alemanes. Multitudes fueron desterradas y condenadas a deambular, y la Tierra de Israel –y su santidad tradicional– no era para estas multitudes «la» tierra que querían construir, sino un país que accedió a recibirlos. El principio selectivo y el ritmo orgánico fueron borrados con el torbellino de las masas. La desconfianza de los árabes, que hasta entonces se había hecho sentir esporádicamente, se volvió entonces virulenta. Esto ocurrió antes de haber tenido tiempo de ganarnos su confianza. Los representantes oficiales del sionismo no tuvieron la sensibilidad de mitigar esa desconfianza y no declararon ningún programa de reconciliación y cooperación. Había necesidad de dar seguridad a las masas desde el punto de vista político; la forma de organización en el Estado ya no se esperaba simplemente como una consecuencia futura de la empresa de colonización, sino como el objetivo inmediato. Frente a la reivindicación de un «Estado judío», nuestro pequeño círculo presentó una demanda alternativa de un Estado binacional o de una Federación del Oriente, a la cual se sumaría el nuevo Estado como sociedad igualitaria, previa garantía de sus intereses nacionales. Esta propuesta, que surgió de la fe en que podrían darse nuevas formas –más elevadas– de vida conjunta entre pueblos, no tuvo acogida en la opinión pública. Se dijo una y otra vez que este grupo de idealistas no llegó a entender la realidad de la situación. Muchos de aquellos que en esos días expresaron esas ideas, hoy dudan de su corrección; al menos en lo que concierne al pasado.

Y ahora que la premisa esencial para un acuerdo federativo –la unidad árabe– de nuevo no se cumple, parece que una paz semejante no está a nuestro alcance. Con todo, cuando llegue a su fin la guerra fría, nuevamente será posible alcanzar esa paz. Sea como sea, la paz entre judíos y árabes tiene muchas posibilidades de realizarse, pero sobre la base de la cooperación. Porque esa misma paz, y sólo ésa, puede mejorar de manera decisiva la situación histórica de *ambas* partes.

52

PROTESTA CONTRA LA EXPROPIACIÓN DE TIERRAS ÁRABES (marzo de 1953)

Cientos de miles de árabes que habían huido del territorio que pasó a formar parte del Estado de Israel, dejaron tras de sí un patrimonio enorme. En 1950 el gobierno de Israel nombró un administrador fiduciario para ocuparse de los bienes de los propietarios ausentes, autorizándolo a transferir parte de dichos bienes para fines de asentamiento de inmigrantes judíos y de la fundación de nuevas poblaciones. Sin embargo, la definición de propietario ausente resultaba ambigua. En 1953 se presentó ante la *Knesset*, el Parlamento, una ley para la adquisición de tierras destinada a resolver dicha ambigüedad. En la explicación al proyecto de ley, el gobierno reconocía que la adquisición de las tierras de ausentes incluye a veces parcelas pertenecientes a «árabes no ausentes», sobre todo de zonas agrícolas. El derecho a la propiedad de dichas parcelas no era lo bastante claro, según el argumento del gobierno. Además, como enfatizaba el discurso gubernamental, ya no era posible restituir los terrenos a sus dueños por razones de seguridad y porque ya se estaban llevando a cabo trabajos para su desarrollo. El proyecto de ley incluía el pago de indemnizaciones en lugar de la devolución de tierras. *Ijud* veía en este proyecto de ley un intento injusto de despojar a los árabes de Israel de sus tierras. Buber fue uno de los tres firmantes de una carta dirigida al presidente de la *Knesset*, Joseph Spirnzak, en la que protestan contra la proposición de ley. La carta, que ahora presentamos, fue enviada el 7 de marzo de 1953. Tres días después, la ley fue aprobada en la *Knesset*.

PROTESTA CONTRA LA EXPROPIACIÓN DE TIERRAS ÁRABES

Respetable señor Sprinzak:

Esta semana fue presentada ante la *Knesset* para su segunda lectura y lectura final, la «ley para la adquisición de tierras», que

significa legalizar un hecho existente, esto es, la expropiación de tierras a ciudadanos árabes habitantes del Estado de Israel por derecho y no por benevolencia (¡no se trata de refugiados!).

No entendemos por qué, según la prensa, hasta ahora no se ha encontrado a casi ningún diputado judío que haga oír su voz contra una ley que pretende dar legalidad a hechos y acciones que todo diputado –si esto hubiera ocurrido respecto a su propio patrimonio o a algún bien judío– hubiese visto como una injusticia escandalosa.

Si bien entendemos que hay necesidades reales de seguridad –es decir, no necesidades para las cuales la palabra «seguridad» oculta las verdaderas inclinaciones–, esa expropiación debería interpretarse como una confiscación de bienes y tierras en zonas determinadas. Pero esto sólo con dos reservas: a) que el patrimonio sea afectado únicamente en la medida en que las necesidades de seguridad lo exijan, es decir, sólo por lo que dure el periodo de emergencia –y esto excluye la justificación de la expropiación definitiva y permanente–; b) que los dueños legítimos tengan el derecho a dirigirse al tribunal con la reclamación de investigar y determinar si verdaderamente detrás de la confiscación hay necesidades de seguridad. No obstante, como sabemos, son muchos los casos en los cuales no se trata de necesidades de seguridad, sino de razones completamente distintas que han motivado dichas expropiaciones, como por ejemplo la expansión de territorio de las poblaciones existentes, etcétera. A nuestro parecer éstas no justifican de ninguna manera el hecho de que un cuerpo legislativo judío lo invista con el manto de la ley. Sabemos de aldeas densamente pobladas en las cuales dos terceras partes de su territorio, e incluso más, se componen de tierras confiscadas.

Como judíos, como ciudadanos del Estado de Israel, sentimos la obligación de dar la voz de alarma contra un proyecto de ley que de ninguna manera habrá de volver más respetable a todo aquello que se denomina «judío».

Por ello proponemos, como líneas principales:

a) Que tanto como nuestra seguridad lo exija realmente, y sólo en cuanto dure nuestro estado de excepción actual, únicamente el ministro de defensa (u otro ministro especificado por la ley) estará facultado para confiscar el derecho de explotación de cualquier tierra por razones de seguridad, sujeto a las dos reservas hechas

previamente, esto es, sólo en la medida en que verdaderas consideraciones de seguridad lo vuelvan necesario y sin perjuicio del derecho legal de propiedad.

b) Que también en el caso del inciso a) debería dejarse en manos de los propietarios de las tierra suficiente terreno para asegurarle su manutención a partir del trabajo agrícola, según las reglas establecidas en las «instrucciones para la defensa de los aparceros». Obviamente los propietarios tienen derecho a indemnizaciones también en estos casos.

c) Que en cualquier otro caso en que se hubieran confiscado tierras por razones ajenas a la seguridad, tal como se dijo más arriba, deberán restituirse por completo a manos de sus propietarios, y esto en un plazo máximo fijado por ley y a condición de que el propietario conserve el derecho a exigir ante el tribunal la restitución de su patrimonio antes de la expiración de dicho plazo.

Nos dirigimos a su honorable figura para solicitar que nuestra propuesta sea atendida y transmitida a los diputados, a fin de evitar que la instancia legislativa judía acepte una ley que contradice todos los principios del judaísmo y todas las declaraciones festivas del gobierno de Israel en el momento de la fundación del Estado.

53

¡NECESITAMOS A LOS ÁRABES, LOS ÁRABES NOS NECESITAN! (enero de 1954)

En la última década de su vida, Buber se convirtió en un sabio venerado, querido por los círculos progresistas jóvenes. Durante esos mismos años fue entrevistado en numerosas ocasiones por la prensa israelí. La entrevista que sigue apareció en el semanario *Ha'olam hazeh* («Este mundo») el 21 de enero de 1954.

¡NECESITAMOS A LOS ÁRABES, LOS ÁRABES NOS NECESITAN!

Profesor Buber, a la luz de los hechos que confirman que el odio mutuo en Oriente Medio se acrecienta, ¿piensa usted que queda alguna posibilidad para un acuerdo entre ambos pueblos?

Dudo de que en este momento exista otra posibilidad de paz que no signifique poner término a la guerra fría entre Israel y el mundo árabe. Pero, en mi opinión, ese momento no está lejos y será posible llegar a un acuerdo que suponga cooperación y que revista la forma exterior de la participación de Israel en una especie de federación de los pueblos del Cercano Oriente. Y hace muchos años que estoy a favor de tal federación. Resulta obvio que una federación semejante solamente debe fundarse si sus condiciones básicas no cambian por la vía habitual de una mayoría que impone su voluntad a una minoría, que de ser así podría poner en peligro nuestra existencia nacional. En fin, que el convenio de la federación debe ser una especie de *Carta Magna* internacional; y éste no es el lugar para dar detalles.

¿Usted se refiere a una federación sólo en Palestina o en toda la región semítica?

No me refiero únicamente a Palestina, sino a toda la región del Oriente Medio. Todos nuestros problemas dependen de ella y no es posible separarlas. Eso se me hizo manifiesto al comenzar a ocuparme de esta cuestión en 1917 [Declaración Balfour], cuando nos enfrentamos [el movimiento sionista] a una nueva situación, y desde entonces hasta ahora no he cesado de reflexionar sobre el tema y entregarme a esa esperanza.

¿En toda la región?

Sí, he visto que el destino de esta franja llamada Oriente Medio depende de la colaboración de los pueblos que lo integran. Ni nosotros ni los árabes tendremos éxito sin esta cooperación. Ellos nos necesitan a nosotros tanto como nosotros a ellos. La región necesita a ambos pueblos, la cooperación entre ellos. Por eso se trata de un asunto de política mundial.

¿Piensa usted que nosotros no hemos hecho lo suficiente en el pasado para promover dicha cooperación?

En mi opinión, nuestro principal error reside en que cuando llegamos no nos esforzamos por despertar la confianza en el corazón de los árabes, una confianza política y económica. Alimentamos el argumento de que somos extraños, personas del exterior que no tienen interés en relacionarse con los árabes. Y por ahí se abrió la puerta a todos los conflictos que se sucedieron.

¿No es cierto que tanto usted como sus amigos alertaron sobre esta situación?

Dijimos lo que dijimos. Nuestra voz no ha sido escuchada; en la política se juzga según el éxito. Cuando se fundó el Estado nos abandonaron varios compañeros. Ellos pensaban que el problema estaba resuelto. No les respondí, porque en mi interior estaba angustiado. Pero en la situación actual, cada hombre entregado a su causa está obligado a decir abiertamente su opinión.

¿Está usted convencido de que la situación de hoy es más grave que la de hace diez años?

La hora propicia era inmediatamente después de nuestra victoria. Las personas inteligentes lo sabían. Por ese motivo intentaron iniciar negociaciones con Abdullah[1]. No quiero ahondar en detalles, pero parece que con algunas cesiones hubiese podido lograrse un acuerdo.

¿Y por qué fracasó la negociación?

Por lo visto nuestros enviados pensaron que si esperábamos, obtendríamos mejores condiciones, y no atendieron al hecho de que los seres humanos al final mueren ni al hecho de que muchos hijos no siguen los pasos de sus padres. En todo caso, ahora, muy probablemente, en algún tiempo, tras cierto cambio en la política mundial, llegue una nueva hora propicia. Todo depende de que sepamos aprovecharla, es decir, de si en esta ocasión sabremos prepararnos para eso.

Y si no consideramos esta posibilidad que usted sugiere [de un cambio en la política mundial que favorezca el acercamiento árabe-israelí], ¿piensa usted que el tiempo actúa contra nosotros?

Yo no afirmaría eso. Sólo señalo la necesidad de una vigilancia intensa. Hace unos tres años fui invitado, junto con algunas otras personas, a una conversación con uno de los líderes del Estado. Hablamos sobre la forma que daríamos a la nación israelí. Me preguntaron: «¿Cómo podría el gobierno influir en la forma espiritual y moral de la nación?». A lo que respondí que el gobierno no tiene en sus manos determinar el carácter del pueblo a través de leyes y decretos. Pero puede hacer que el público se levante y pregunte, «¿por qué?», y empiece a pensar. Propuse, por encima de todo, una acción que despierte la conciencia del pueblo: tomar nosotros la iniciativa y convocar a todos los países interesados, incluso a las Iglesias interesadas, a una convención para aclarar junto con ellos la cuestión de los refugiados árabes[2].

¿Cómo reaccionó ese dirigente?

Después de la reunión me dijo en una conversación privada improvisada: «No crea usted que no estoy de acuerdo con lo que usted dijo, pero en la historia hay cosas que llegan temprano y otras

1. Abdullah ibn Hussein (1882-1951), primer rey del reino hachemita de Jordania. Sus intentos por lograr un asentamiento negociado con el Estado de Israel fueron interrumpidos por su asesinato en Jerusalén el 20 de julio de 1951.
2. Cf. *supra*, cap. 48.

tarde». En efecto, lo que hoy tienes en mano, tal vez no lo tengas en otro momento, como dijeron nuestros sabios: «No digas: para cuando tenga tiempo...»; pasaron algunos días y empezaron a establecer comisiones de intermediación y reconciliación, y la iniciativa nos fue arrebatada.

¿Qué propuesta política haría usted hoy?

Una política que hace honor a su nombre no sólo es asunto de decisiones y hechos. Ante todo, hace falta tener una orientación. De ella surgen las decisiones y los hechos, según las situaciones pasajeras. En mi opinión nuestra orientación política en el tema estaba equivocada y generaba confusión, y lo primero que debemos hacer es cambiar la orientación.

¿De quién espera usted esto?

Es muy probable que en un primer momento esto no sea popular. Y en un sistema democrático, todo partido político espera ansiosamente el fracaso de su adversario; además, hace falta un gran coraje para lograr semejante cambio.

¿Se requiere una nueva personalidad pública?

Lo principal no es una nueva personalidad pública, sino una renovación general, como dice la Biblia: «Renueva un espíritu recto en mí» [Salmo 51, 12]. En todo caso, un hombre que lleve a cabo inflexiblemente lo que el momento le exige, será el verdadero héroe de la nación, y todos debemos construir el camino para ese hombre que por ahora no veo. Tengo la impresión de que varios hombres importantes ven la realidad tal como es, y todavía no se atreven a hablar de ella.

Profesor Buber, ¿su punto de partida es político o ético?

No distingo esencialmente entre lo correcto desde el punto de vista ético y lo correcto según el punto de vista político. Un acto inmoral puede a veces comportar un beneficio momentáneo, pero no para las generaciones, ni siquiera para una generación. La perspectiva básica de los profetas de Israel era sorprendentemente política-real. Ellos no eran derrotistas. A fin de cuentas, no hay contradicción entre verdadera política real y una política moral. A veces esta última exige renunciar a algún beneficio del momento en aras de la existencia futura.

¿Lo que usted solicita es, por tanto, una renovación espiritual?

Exactamente. Un mero hecho político no resultaría eficaz; pero si llegara esa nueva orientación que sugerí, repercutiría inevitablemente en la vida espiritual. Aquí se da una influencia mutua. Y sin duda la renovación del corazón es el factor determinante.

¿Cuál sería, en su opinión, la esencia de esta renovación?

Sufrimos ahora una terrible decadencia espiritual y moral. Pero no me desespero. Debemos retornar a nuestra verdad específica, al universalismo nacional, que está comprometido también por nuestra situación geopolítica. Siempre se trató del programa del sionismo digno del nombre de Sión. El universalismo nacional significa asegurar una base sólida a la nación, para realizar su parte en el establecimiento de una verdadera humanidad. Y esta tarea sólo puede realizarse por la senda de la paz. Éramos sionistas porque queríamos sacarlo del mundo del discurso y hacerlo entrar en el mundo de los hechos. Retornar al universalismo nacional significa luchar contra los obstáculos que el chauvinismo interpuso en nuestro camino.

¿Diría usted que el Estado de Israel es la realización de ese mismo sueño que usted soñó hace cincuenta años?

Yo y quienes pensamos igual jamás hemos visto la independencia nacional como un objetivo en sí, sino como una base imprescindible para efectuar el renacimiento. Nuestra esperanza consistía en que nos fuera dada una entidad donde desarrollar orgánicamente el asentamiento, para hacer de él un cuerpo social y político sano.

¿Esta esperanza fue decepcionada?

No se puede culpar a nadie por no haberlo puesto en práctica. La trágica historia de nuestro pueblo nos sobrevino bajo la forma de decretos y desgracias y nos estropeó el camino. Multitudes de apátridas y deportados crearon tal presión psicológica, que no pudieron resistirla no sólo los sionistas, sino algunos estadistas internacionales que lo veían como el veredicto de la historia. Así se fundó el Estado, por la necesidad del momento. Y, en efecto, entonces se llevaron a cabo actos demasiado febriles y, sin saberlo, trajeron el mal.

Su círculo, profesor Buber, ¿apuntaba a un Estado de otro tipo?

La mayoría de los sionistas quisieron construir antes que nada un Estado, en cambio, los miembros del círculo decían que lo prin-

cipal consiste en cómo se llega a él. Estos querían un desarrollo orgánico, en cuyo final surgiría un Estado que sería el centro de la vida en el Oriente Medio, donde los judíos pondrían de manifiesto fuerzas creativas ocultas en ellos. Incluso teníamos la esperanza de que esta creación se construyera sobre la base de la fe en general y de la confianza mutua en particular.

¿Diría usted que hace falta una revolución cultural?

Primero hemos de saber que en realidad aún carecemos de una cultura viva esencial. Tenemos una gran herencia, contamos con personas capaces, escritores, poetas, artistas, pensadores, científicos e investigadores, y también excelentes instituciones educativas y culturales; pero una cultura propiamente dicha, que imprima claramente su sello en todas las esferas de la vida del pueblo, no la tenemos.

¿No piensa usted que aquí está floreciendo una nueva cultura?

Todas las culturas son grandes, especialmente las culturas orientales, que están construidas sobre el mandamiento absoluto de justicia y verdad. También la cultura griega, si bien la base de Grecia comenzó aquí, en Asia Menor. Una línea común a todo el Oriente es el reconocimiento de que hay un orden de verdad en el cielo, y es un deber de los hombres realizarlo en la tierra. Y así fue en la antigüedad de nuestro pueblo [los antiguos chinos, indios, persas y luego nuestro pueblo, creían eso]. La justicia puede ser monoteísta o no, pero de todos modos sólo es justicia verdadera si es un mandamiento absoluto, que determina el modo de vida. Me ocupé de este tema extensamente en mi discurso «Judaísmo y cultura», que salió publicado en mi libro *Bemashver haráaj* [«En la crisis del espíritu»].

¿Cuál es la vía para despertar semejante renovación?

No lo sé, y estoy convencido de que no hay quien sepa indicar el camino de antemano. Pero un gran cambio de dirección puede llegar en cualquier momento. Cuando se repasa la historia de la humanidad, se constata que hubo momentos en los cuales nadie esperaba en absoluto una renovación, y sin embargo llegó de repente. Después vino el historiador e interpretó la sucesión de los hechos tal como fueron. Sin embargo, no existe veredicto alguno en la historia que diga que el hombre no pueda detenerse y cambiar. Por eso, siempre espero con todo mi corazón el advenimiento de un cambio.

54

EN LUGAR DE LA POLÉMICA (noviembre de 1956)

Un discurso pronunciado por Rabí Benjamín[1], un idealista ardiente que presidía *Ijud* y era el editor de *Ner*, incitó a Buber a escribir el siguiente artículo, que publicó en el número de noviembre de 1956 de dicha revista. Por lo visto, Rabí Benjamín pecaba de presentar principios morales abstractos. En el marco de una discusión sobre temas políticos, según argumenta Buber, ese tipo de declaración política resulta naturalmente polémica y políticamente estéril. Según Buber, *Ijud* no reclama de los líderes de Israel la adopción de principios morales abstractos y el abandono de la política, es decir, que dejen de preocuparse por las necesidades del momento; al contrario, *Ijud* valora la atención que propician los líderes del Estado a las necesidades urgentes del pueblo judío. Pero junto con eso, *Ijud* les exhorta a tener presente el punto de vista moral, universal, de cara a aminorar en lo posible el daño causado a los árabes, como consecuencia de los esfuerzos realizados a la hora de responder a tales necesidades.

En lugar de la polémica

Las importantes palabras de Rabí Benjamín, pronunciadas en la convención de *Ijud*, me incitaron a retomar el tema que tantas veces me ha vuelto a ocupar a lo largo de mi vida. Me refiero a la relación entre la política práctica y las principales reglas morales.

Los políticos están convencidos de que sólo deben preocuparse por lo que juzgan en cada momento como interés del Estado. Cier-

1. Pseudónimo del ensayista hebreo Yehoshua Radler-Feldmann (1880-1957). Rabí Benjamín era un judío observante que emigró a Palestina en 1906 y desde entonces concentró su energía en el entendimiento judeo-árabe. Se encontraba entre los fundadores de casi todas las organizaciones que surgieron en el *Yishuv* con ese fin.

tamente, no tienen la intención de rebelarse contra la moral; al contrario, si viene alguien y les dice que su comportamiento es inmoral, le cerrarán la boca respondiéndole que justamente su anhelo y su comportamiento son dictados por la moral, porque su conducta está el servicio de la vida nacional; como si el egoísmo colectivo fuese más moral que el egoísmo individual.

A ellos se enfrentan los hombres de principios. Estos se basan en premisas generales que determinan qué es justo y qué injusto, y a partir de dichas premisas llegan a conclusiones sobre la situación de ese momento, y no vuelven a revisar cotidianamente qué es factible de realizar según las condiciones de cada día, sin dañar la vida de la nación. Esta revisión exige la cooperación de dos factores: de una conciencia infalible y de una mirada digna de confianza hacia el interior de la realidad.

Los políticos no tienen una orientación supra-política, que sería la única capaz de enseñarles –más allá de los cálculos ínfimos del momento– cuál es el verdadero interés vital de la nación para las generaciones venideras. En cambio, los hombres de principios conocen la orientación correcta, y no distinguen entre la medida y las posibilidades de lo factible y deseable que ha de realizarse en esa dirección y en ese preciso momento. Ellos ven en los políticos una especie de déspotas ebrios de poder, que no conocen ningún imperativo por encima de su propio deseo; y los políticos, en respuesta, ven en ellos una especie de ideólogos, esclavos de la grandilocuencia, acostumbrados a vivir en las nubes y no en una tierra tan llena de contradicciones.

Y entre los dos campos, se pierde la posibilidad de realizar la misma medida de lo recto y lo correcto que la realidad permite concretar. Resulta muy difícil calibrar esa medida en el momento presente. Sin embargo, es posible decidir si quienes tienen buena voluntad se asocian, personas que consideran a la política habitual como muy corta de vista y para quienes reverenciar las reglas y los principios es demasiado abstracto. Me refiero a hombres que hablan y actúan de modo tal que hacen patente que ellos se responsabilizan de las decisiones de hoy y mañana. Ya que toda responsabilidad humana verdadera es doble: respecto al cielo y respecto a la tierra. Una doble responsabilidad no debe atarse y unirse a los principios, sino sólo a una revisión y una limitación siempre renovadas. El

hombre en cuanto tal no puede vivir sin culpa, y así también el pueblo en cuanto tal. ¿Y en qué se justifica el hombre y el pueblo ante su conciencia? Lo principal es que se examine a sí mismo cada día, si su culpa no supera la medida de lo necesario para seguir viviendo. Y no se trata simplemente de un precepto de la moral pura: por una culpa excesiva, tanto personas como pueblos se perdieron de la faz de la tierra. La gran política, orientada al verdadero interés de las generaciones venideras, es una política que se preocupa porque el pueblo no cargue con una medida excesiva de culpa. Sin duda no se conduce una política semejante según reglas y principios. Por tanto, es necesario que soportemos repetida y continuamente lo más difícil, que cumplamos con ambas exigencias como si fueran una sola: la exigencia del momento y la de la verdad.

Durante el período de asentamiento, que de hecho fue una conquista por vías pacíficas, ni siquiera los mejores de entre nosotros tuvieron la esperanza de permanecer limpios de culpa ante las generaciones venideras en nuestra guerra por la existencia nacional. En tanto asegurábamos el lugar de las próximas generaciones, estábamos obligados a reducir el espacio para las futuras generaciones del pueblo árabe. Sin embargo, nuestra intención era no pecar más de lo estrictamente necesario para alcanzar nuestro objetivo. En el mismo momento en que la historia nos obligó a cambiar el sistema de selección y capacitación de los inmigrantes por el sistema de inmigración de masas, y luego aspirar a una garantía internacional, todavía nuestra conducción política podía participar en la decisión de la forma que tomaría esta garantía. Debíamos dar el máximo de justicia compatible con las exigencias de la vida (esta era la intención fundamental del programa de Estado binacional y de una Federación de Oriente Medio). Una orientación que ha cambiado sin que se haya hecho nada en ese sentido; no en vano, el terreno quedó preparado para la cuestión de los refugiados [árabes], y en este sentido, para el enorme crecimiento de nuestra culpa objetiva.

El pequeño círculo llamado *Ijud*, siempre vio esta cuestión como central y reclamó a los dirigentes políticos del movimiento sionista y del Estado de Israel que también ellos la vean de ese modo y se ocupen tal como lo merece semejante asunto. Desde entonces nuestra postura no ha cambiado, y en mi opinión no existen en nuestro campo diferencias en este punto. Frente a la perspectiva ex-

clusivamente política de la conducción del Estado, que por eso mismo es un punto de vista fallido también en el aspecto político, proponemos una perspectiva ético-política.

Sin embargo, más allá de este punto en nuestro campo, existe una división evidente. Entre nosotros están los que declaran un principio moral y exigen su concreción. Si somos coherentes con esta realización, no sólo nos forzaría a aceptar el cese de la inmigración sino también –de ser necesaria– la deportación de judíos. Frente a estos hay entre nosotros quienes no se presentan ante el público como inocentes ante un pecador. No elevan ante el pueblo puros principios y no exigen obedecer dichos principios. Ellos reclaman reparar lo reparable en las condiciones dadas y no menos que esto. Estas condiciones deben ser revisadas severamente, y teniendo como base este examen hay que trabajar en un programa de asentamiento bien fundamentado, en el cual se aclare cuántos refugiados pueden incorporarse, de qué tipo, dónde y cómo. Este programa puede ser aceptado como un capítulo, esto es, el capítulo de nuestra autoría, dentro de un plan general para resolver la cuestión de los refugiados. Dicho plan general sólo podría surgir de la cooperación de los factores interesados. Y para tal cooperación, y ante todo para la consulta previa, debemos tomar nosotros mismos la iniciativa. Eso sólo podríamos hacerlo si decidiéramos realizar nuestra propia contribución para este proyecto y preparar un programa en este sentido.

Ya abogué por una iniciativa semejante durante los primeros años del Estado[1]. Reitero esta demanda en la situación presente; con todo, está incluida en ella la exigencia del cambio de dirección en la política del gobierno de Israel. No exigimos al Estado cumplir con una regla moral en cuanto tal; sin embargo, le reclamamos la misma medida de justicia, la que es necesaria, a fin de que el futuro de nuestro pueblo se asegure no en la visión y la imaginación, sino concretamente en la práctica.

1. *Cf. supra*, cap. 48.

55

CARTA AL PRIMER MINISTRO (noviembre de 1956)

Al estallar la Campaña del Sinaí el 29 de octubre de 1956, se decretó toque de queda en las aldeas del triángulo. Cuarenta y tres de los habitantes de Kfar Kassem que regresaban a sus casas del trabajo recibieron disparos mortales de la unidad que impuso el toque de queda en la aldea. La publicación de la noticia de la matanza de Kfar Kassem –más de un mes después de los hechos– provocó una profunda conmoción en Israel y en la diáspora. El Consejo de *Ijud*, responsable de examinar el suceso en una asamblea extraordinaria, encargó a Buber y a otros tres miembros redactar la siguiente carta, que fue remitida al primer ministro David Ben Gurion.

Carta al primer ministro

Para el primer ministro señor David Ben Gurion.

Jerusalén, 15 de noviembre de 1956

Honorable señor:

El Consejo ampliado de *Ijud* decidió en su asamblea del día 15 de noviembre de 1956 dirigirse a usted en el asunto que sigue:

En la asamblea de este Consejo, personas dignas de confianza han informado sobre los terribles actos cometidos por los policías fronterizos en Kfar Kassem y otros lugares. Según el informe, el toque de queda sobre las aldeas de zonas árabes fue decretado el 29 de octubre de 1956 a las 17 horas. Los intendentes de las aldeas recibieron esa notificación poco tiempo antes de su entrada en vigor. Cuando preguntaron por lo que les ocurriría a las decenas de obreros que regresarían de sus trabajos sólo después del inicio del to-

que de queda, se les respondió que no habría problema. Cuando llegaron camiones llenos con obreros y obreras a las inmediaciones de la aldea, se hizo descender a los pasajeros de los camiones, se les hizo estar de pie en la orilla de la carretera y fueron asesinados con ametralladoras. Se informó sobre una cantidad muy grande de muertos. En las horas del toque de queda fueron heridos y murieron también mujeres y niños que habían salido de sus casas. No obstante, el Consejo escuchó también otros testimonios, que tal vez no le parecieron lo suficientemente fundamentados y no los aceptó. El Consejo valoró, con respeto, la decisión del gobierno de poner en marcha una Comisión especial de investigación que ya ha llegado a ciertas conclusiones. Considerando la situación tensa entre la población judía y árabe relativa a los últimos sucesos, donde anida el peligro de nuevos estallidos, el Consejo de *Ijud* decidió exigir al gobierno:

a) Llevar inmediatamente a juicio a todos los culpables de asesinato. No es suficiente inculpar a uno que otro comandante local, sino que debe demandarse a todos los responsables de todos los grados y lugares.

b) Llevar a cabo el juicio en público y no a puerta cerrada.

c) Pagar indemnizaciones completas a las familias de los muertos y heridos según las reglas que rigen a la población judía[1].

Llamamos su atención por la penosa impresión que esa acción provocó en amplios círculos de este país y de la diáspora, y expresamos nuestra esperanza en que usted actuará de manera enérgica y eficaz a fin de limpiar el nombre del Estado de Israel ante los ojos de la opinión pública.

Con mucho respeto,

Profesor Martin Buber

1. En efecto, las familias de las víctimas fueron indemnizadas y algunos soldados que participaron en la masacre fueron juzgados. En 1958 el dictamen de la corte marcial sobre ocho soldados y oficiales estableció prisión entre siete y catorce años. A finales de 1959 todos los imputados fueron amnistiados.

56

SOCIALISMO Y PAZ (1956)

Para Buber, el significado espiritual del sionismo no residía en el surgimiento del Estado de Israel, sino en el trabajo *pionero*, en la empresa de asentamiento judío en el país, en el intento por desarrollar nuevas formas de vida, ante todo, en el *kibutz* o granja colectiva. A pesar de todas las dificultades con las que se enfrentó la empresa sionista –la inmigración masiva de refugiados judíos, que en su gran mayoría no eran *jalutzim*, pioneros[1], el conflicto con los árabes, el paso del *Yishuv* al Estado–, todavía el componente principal y efervescente del sionismo estaba constituido por los esfuerzos para crear una sociedad justa. En el artículo que sigue –fragmento de una redacción de Buber publicada en su libro *Israel: Its Role in Civilization*, New York 1956–, Buber señala que el socialismo colectivista israelí debe ser la base de la contribución de Israel al mundo, y principalmente al Oriente Medio.

Socialismo y paz

La nueva vida social que ha evolucionado en Palestina tiene una proyección muy significativa en las relaciones de Israel con las naciones del mundo, especialmente en las que tiene Israel con los pueblos del Oriente Medio, y sobre todo con los árabes. Pertenezco a un grupo que ha tratado de solucionar el problema del aislamiento de Israel en el Oriente Medio mediante la búsqueda de un camino de cooperación con los árabes. Entre mis amigos había quienes estaban convencidos de que un Estado binacional constituía la mejor forma para colaborar; por mi parte pensaba en una federación. Hoy esta pregunta es académica, porque la historia deci-

1. Cf. *supra*, cap. 49, donde Buber trata sobre este tema.

dió en contra de ambas soluciones. Sin embargo, el problema fundamental permanece. Así, ¿cuáles serán nuestras relaciones con nuestros vecinos en Israel? Esta es la pregunta elemental a la que se enfrentan tanto Israel como sus vecinos. En mi opinión, no puede tener lugar ninguna reconstrucción del Oriente Medio –en consonancia con la enorme tarea de la época moderna– sin la verdadera cooperación de todos estos pueblos. Pero ¿cómo se creará esta cooperación?

La mayoría de nosotros estamos tan habituados al pensamiento político, que vemos nuestra era como un periodo en el que una guerra fría sucede a una guerra caliente, y creemos que un día va a cesar también la guerra fría e imperará la paz. Yo pienso que esto es una gran ilusión. Una paz que viene como consecuencia del cese de una guerra, sea caliente o fría, no es una paz genuina. Una paz real, una paz que constituya una verdadera solución, es una paz orgánica. Una gran paz significa cooperación y nada más que eso. Cualquier cosa que sea menos, no es nada. ¿Cómo es posible lograr una paz orgánica de este tipo? Debo reconocer que se trata de algo que me parece realmente difícil, y no estoy seguro de que sea realizable sólo por medios políticos. La acción política debe estar precedida por un cambio revolucionario en los pueblos del Oriente Medio. Y cuando hablo de un cambio revolucionario no me refiero a la influencia de ciertos sistemas que se llaman a sí mismos «socialistas»; al contrario, veo un gran peligro en esos sistemas. Lo único que podrá traer una paz verdadera, una cooperación real, es la influencia sobre el pueblo árabe de lo mejor que creó Israel: las nuevas formas de vida sociales. Los árabes necesitan esa referencia y ayuda. Necesitan una amplia reforma agraria, una repartición justa del suelo, y la creación de pequeñas comunidades que sean las células orgánicas de esta nueva economía y de esta nueva sociedad.

No crean que traigo en el bolsillo un programa que es la clave para la realización de la solución absoluta. No sé cómo podríamos ejecutarlo, pero sí veo la orientación. No hay otra dirección. Está en nuestras manos hacer una revolución de otro tipo, diferente de lo que en general se denomina así, a través de un desarrollo renovado y más esforzado que nunca, en nuestras nuevas formas sociales, por medio del renacimiento de esas formas a pesar de todas las dificultades que se interponen en el camino.

En el capítulo sexto de mi libro *Caminos de utopía*[2], traté de manera muy imperfecta algunos de estos problemas. Al final de dicho capítulo, tracé una línea de oposición entre Jerusalén y Moscú, ya que cada una de ellas representa un tipo determinado de socialismo. ¿Acaso es correcto ver en Jerusalén al representante de un «socialismo utópico», cuando tiene tan pocos lazos históricos con éste?, pregunta un crítico sensato. (De hecho, la aseveración es inexacta desde el punto de vista histórico). ¿Qué hace la comunidad de comunidades[3], en términos concretos –pregunta él– y desde qué nivel o niveles de realidad social será creada? Al final, ese mismo crítico pregunta si tengo derecho a plantear a la humanidad la elección entre dos tipos de socialismo en un momento en el que el mundo afronta problemas mucho más apremiantes. Él asevera que incluso en Israel el ímpetu socialista y la fe en los *kibutzim* se encuentran ampliamente agotados. La última afirmación no es en absoluto exacta. Se trata de una exageración ilimitada del significado de una crisis, que ciertamente existe y debe ser reconocida y superada como tal[4].

De hecho, dudo de si actualmente hay algo más importante que la elección entre dos tipos de socialismo. Sobre todo, lo definitivo es que sabemos que hay dos posibilidades y con eso somos convocados a elegir entre ambas. Una posibilidad es lo que se llama socialismo, que se impone desde arriba y permite a los seres humanos dirigir su vida de una sola manera. La otra posibilidad es el socialismo desde abajo, un socialismo que brota de manera espontánea de la vida concreta de la sociedad. Con esta nueva forma de sociedad, las personas viven entre sí una vida de justicia no porque esta clase de vida les sea impuesta, sino porque es su voluntad vivir así. Un componente de ese mismo socialismo espontáneo es la posibilidad de vivir en una u otra de las formas de asentamiento, pero todas estas formas tienen en común una vida conjunta en una comunidad real.

2. En hebreo, *Netivot bautopia* (versión cast.: *Caminos de utopía*, FCE, México 1995), cf. el cap. 6, «Por qué la construcción de la Tierra de Israel debe ser socialista», segunda parte.

3. *Communitas communitatum*, cf. la discusión sobre el sentido de este concepto en *Netivot bautopia*, cap. 10, «Una experiencia que no fracasó», primera parte.

4. Seguramente Buber se refiere a la crisis que produjo un cisma en el movimiento de los *kibutzim* a comienzos de los años cincuenta.

Creo que la decisión entre ambos tipos de sociedad y socialismo es la más importante a la que se enfrentarán las próximas generaciones de la especie humana. Estoy convencido de que la próxima etapa de la humanidad que va a surgir a partir de esta severa crisis del hombre, depende en gran medida de esta misma decisión. Depende de la cuestión de si acaso será posible oponer a Moscú otro tipo –espontáneo– de socialismo, que también hoy me atrevo a llamar Jerusalén.

57

NEUTRALIDAD ACTIVA
(octubre de 1957)

En 1956 Nahum Goldmann (1895-1982) fue elegido presidente de la Organización sionista mundial. Al ser elegido, Goldmann hizo un llamamiento al gobierno de Israel a optar por una línea de no alineamiento con los dos grandes bloques de poder. La neutralidad en el conflicto entre ambos bloques, según Goldmann, podría coadyuvar al aislamiento del conflicto judeo-árabe de las dañinas influencias ejercidas por la política de la guerra fría. En el artículo que sigue, una carta abierta enviada por la editorial de *Ner* a algunas personalidades en Israel y en la diáspora, publicada en el periódico en octubre de 1957, Buber y dos de sus camaradas de *Ijud* expresan su apoyo a la postura de Goldmann y agregan que la neutralidad debe ser «activa» para ser creíble.

NEUTRALIDAD ACTIVA

[...] Como es sabido, entre los pueblos de Asia y África se ha difundido la tendencia a declararse neutrales ante la guerra fría entre los bloques occidental y oriental, a no identificarse ni aliarse con ninguno de los dos. Esta consigna tuvo mucha aceptación en Israel y provocó numerosas discusiones en diversos círculos, especialmente tras las declaraciones del doctor Nahum Goldmann, presidente de la Agencia judía.

Pensamos que el Estado de Israel no podrá conformarse con una posición pasiva, con la política del «siéntate y no hagas», en la lucha decisiva entre las potencias mundiales. Está comprometido y puede proponer en su lugar una «neutralidad *activa*», en aras de la unidad de las fuerzas en lucha y su integración a una gran empresa de paz. Estamos obligados a hacerlo por el imperativo histórico-

moral del pueblo judío con los profetas y porque somos un pueblo diseminado y separado entre todos los pueblos y bloques del mundo. Podemos hacerlo porque existe ante nosotros la posibilidad de señalar un camino para la solución de un problema que pone en peligro la paz mundial y que sólo por una colaboración internacional puede ser resuelto: el problema de los refugiados árabes. Proponemos que el gobierno de Israel anuncie su disposición a retornar dentro de sus límites a los refugiados árabes –sin determinar de antemano su número– y también a indemnizarlos, con la condición de que todos los factores afectados por esto (los Estados árabes, los refugiados, la ONU y las grandes potencias) se sienten con este gobierno, para discutir la ejecución del programa de reasentamiento de los refugiados en Israel y en los países árabes, y comenzar a poner en práctica esta gran empresa.

Semejante noticia tendrá un eco muy positivo en todo el mundo: el árabe, el occidental y el oriental. Porque en lugar de una demanda de armas vendrá la solicitud de una acción inmediata pacífica *común* para comenzar a solucionar constructivamente el problema que pone en peligro la paz en Oriente Medio. Los refugiados árabes empezarán a despertarse del letargo en que se encuentran en la actual atmósfera de pobreza, amargura y odio. Entre árabes y judíos advendrá la cooperación en el marco de «comisiones mixtas a favor de los refugiados árabes» y en otros lugares. Las fronteras serán abiertas, fluirá dinero [capitales de fuentes diversas: judías y no judías] para objetivos constructivos y positivos.

Lo principal es que en estos tiempos de locura y miedo que imperan en el mundo, de Sión y de Jerusalén, «ciudad de paz», emane un llamamiento a todos los pueblos en aras de la paz y la construcción en lugar de guerra y destrucción. Nos dirigimos a usted rogándole que reflexione atentamente sobre el imperativo de «neutralidad activa». Nos complacería que usted nos hiciese saber qué piensa de esta idea y de su puesta en práctica.

58

CARTAS ENVIADAS POR ÁRABES A BUBER (1958-1965)

La personalidad de Buber y su activismo gozaron de la atención de muchos árabes que lo apreciaban en gran medida, tal como se manifiesta en las tres cartas que siguen. La primera (originalmente escrita en inglés) es de Farid-Wajdi Tabari, que durante los años cincuenta fue abogado en la Corte religiosa musulmana en Nazaret y que actualmente sería el Qadi en Jerusalén y en Jaffa. La segunda carta (escrita en hebreo) es de Atallah Mansour, a la sazón joven reportero de *Ha'olam hazeh* («Este mundo») y hoy columnista de *Haaretz* («El país»), amén de editor del diario árabe *Al-Sunara*. La tercera carta (también escrita en inglés) fue enviada anónimamente y su autor era un refugiado palestino de Haifa.

Cartas enviadas por árabes a Buber

I

7 de febrero de 1958

Mi querido profesor Buber:

En la víspera de su octogésimo cumpleaños, permítame expresarle mis más sinceros deseos de una vida muy feliz, productiva y apacible.

A pesar de habernos visto muy pocas veces y de haber tenido tan escasos contactos, usted siempre causó una profunda impresión en mí. Incluso he sentido que, a pesar de la gran diferencia de posición, experiencia, cultura y edad, usted es muy cercano a mi alma.

Es mi humilde deseo que, antes de que se sienta demasiado anciano como para expresarse en estos temas, usted pueda señalar al

gobierno de Israel la necesidad de procurar más justicia, mayor democracia y plenos derechos a los ciudadanos árabes de este país. El árabe israelí fácilmente puede servir como puente para la paz entre este Estado querido para nosotros y los países vecinos... Nuestro gobierno, en mi humilde opinión, ni siquiera tiene una política para los árabes de este país. He conversado largamente con las autoridades sobre este tema y afines, pero una palabra o una acción de parte suya puede hacer mucho más y mejor.

Es mi esperanza también que usted dirija la atención de la opinión pública judía [sobre la penuria de los árabes de Israel] de manera que facilite la tarea requerida al gobierno.

Deseo concluir con mis sinceras plegarias para que Dios le bendiga a usted y a los suyos con felicidad.

Cordial y respetuosamente suyo,

Farid-Wajdi Tabari

II

4 de mayo de 1958

Distinguido Martin Buber, ¡Shalom!

Perdóneme, señor, por molestar su descanso con esta carta.

Soy un joven nacido en esta tierra que porta un documento de identificación personal designándome como árabe. Nací en una familia de padres cristianos católicos. No tengo la intención de relatarle aquí mis historias ni las de ellos, pero le he escrito así porque me siento tan sólo un individuo; no le escribo porque sea usted profesor, ni porque sea judío, sino sencillamente porque me parece una gran persona.

A usted, respetado señor, lo vi una vez, en el servicio memorial del difunto Rabí Benjamín[1]. Soy ese joven que traducía al hebreo las palabras del obispo Hakim[2].

1. Cf. *supra*, cap. 54.
2. El arzobispo Hakim de la diócesis greco-ortodoxa de Haifa, fue uno de los líderes de la comunidad griega católica en Israel. Su sermón fúnebre para Rabí Benjamín fue publicado en inglés en *Ner*, el 5-7 de febrero-abril de 1958 (p. 58).

¡Mi señor y maestro![3] Trabajo en el periódico *Ha'olam hazeh*[4] como reportero en asuntos de minorías[5]. De este trabajo puedo vivir a duras penas, y no me quejo; doy gracias y alabo a Dios. Sin embargo, me aflijo día y noche porque soy incapaz de ver algo decente. Día tras día me topo, a cada paso, con actos malvados de toda clase de personas, todo tipo de instituciones, y no sé: ¿Debo entender que nuestro mundo es malvado? ¿Acaso es imposible que en un día claro nos despertemos y todo esté bien y sea bello?

¿Acaso la enemistad judeo-árabe es eterna? ¿No existe ninguna posibilidad de que nuestro mundo cambie para bien? Yo –y aquí le pregunto a usted como hombre y no como periodista– que soy un hombre joven y soltero, ¿no cometeré un crimen respecto a mi conciencia si me caso y traigo niños al mundo que vivan en semejantes condiciones?

Me dirijo a usted con estas preguntas porque creo que un gran hombre me puede aconsejar y ayudar. Agradeceré su consejo y ayuda como a mi señor y maestro venerado.

Con todo respeto,

Atallah Mansour

III

Enero de 1965

Querido profesor Buber:

Soy un árabe cristiano nacido en Haifa en 1936, que encontró refugio en Líbano en 1948. Durante los últimos tiempos he pensado mucho en la necesidad de preparar el terreno para la paz entre los países árabes e Israel.

Me encontré con el discurso que usted pronunció el 27 de septiembre de 1953 con ocasión de la recepción del premio de la paz otorgado por los libreros alemanes en la iglesia de San Pablo de

3. Fórmula de cortesía y de respeto que habitualmente se emplea para dirigirse a una autoridad rabínica.
4. Semanario hebreo a favor del entendimiento entre judíos y árabes.
5. Término con el que las autoridades israelíes designan a los árabes, los drusos, etc.

Frankfurt am Main[6]; ello me movió a presentarme ante usted con la creencia de que es más que probable que usted y yo pudiésemos iniciar el diálogo –en sus propias palabras– tan urgentemente necesario como primer paso, para cruzar la alambrada de púas políticas que nos divide. Sin olvidar la división, pero con la determinación de asumirla conjuntamente.

Nuestros dos pueblos han sufrido, y quien ha probado el sabor del sufrimiento sabe cuán amargado y duro puede volverse uno. Pero para aquellos de nosotros que sobrevivieron al agrio veneno del dolor, resulta lastimoso que el judío haya sido exterminado en un campo de concentración en 1945. Lastima ver que el palestino todavía deambula sin hogar por un campo de refugiados en 1965. El judío que buscaba su identidad la encontró como israelí, a expensas del palestino y de la aniquilación de su identidad. Esto es simplemente la constatación de un hecho: la alambrada de púas que nos divide.

Pronto iré desde América a Beirut, donde intentaré sembrar las semillas de la paz en las que creo de todo corazón. No estoy seguro de cómo lo haré, pero todo se resolverá a su tiempo.

Con confianza,

Anónimo

6. Cf. M. Buber, *Genuine Conversation and the Possibility of Peace*, en Id., *A Believing Humanism: My Testament*, Simon & Schuster, New York 1967. En hebreo vio la luz en *Davar*, el 4 de diciembre de 1953; posteriormente, parte se publicó en el núm. 61 de *Shdemot*, primavera-verano de 5739 (1979).

59

MEMORANDO SOBRE EL GOBIERNO MILITAR (febrero de 1958)

Con el final de la guerra de independencia de Israel se decretó un Gobierno militar en las zonas de asentamiento árabes cercanas a la frontera y en zonas del país consideradas estratégicamente importantes. El movimiento en estas zonas fue restringido y era preciso obtener pases especiales del Gobierno militar para viajar a otras partes del país, sea por razón de negocios, trabajo o estudios, o para visitas cortas. Este sistema de restricciones, que causó profunda indignación y rencor entre los árabes, fue gradualmente reducido (hasta ser abolido por completo en diciembre de 1966) con el mejoramiento de la seguridad interna del país y con el crecimiento de la oposición del público israelí al Gobierno militar. El 24 de febrero de 1958 el primer ministro David Ben Gurion recibió una comitiva, compuesta por tres miembros del movimiento *Ijud* y encabezada por Buber, para tratar sobre el Gobierno militar. Después del encuentro con el primer ministro, los miembros de la comitiva le entregaron el siguiente memorando, que reclama un cambio básico en el sistema de Gobierno militar y una renovada iniciativa para tratar el resto de los agravios a la población árabe de Israel.

Memorando sobre el Gobierno militar

1. *El Gobierno militar*

Pedimos al señor primer ministro reexaminar la cuestión de la reducción de la administración militar en sus áreas de jurisdicción y sus atribuciones. Si bien nosotros por principio estamos a favor de la abolición del Gobierno militar, sin embargo no hay que desentenderse de los difíciles problemas de seguridad que le concier-

nen. Con gran preocupación discernimos que en el público existe cierta tendencia a la «ideología de Gobierno militar», como si hubiese una parte de la población en el Estado de Israel –la minoría árabe– a la cual hay que privar de la ley civil que está vigente para el resto de los ciudadanos del Estado. De acuerdo con las palabras del señor primer ministro, respecto a que a la administración militar sólo le compete ocuparse de las cuestiones militares de seguridad de las zonas fronterizas, solicitamos retirar de su jurisdicción todas aquellas zonas que no se encuentran cerca de las fronteras y gobernar en ellas sin discriminaciones y por igual a todos los habitantes. La administración militar no tiene que ocuparse de asuntos tales como permisos de trabajo, permisos de construcción, autorizaciones de casamiento, etc. Y proponemos que todo aquello que no esté estrechamente ligado a las necesidades de seguridad sea transferido al gobierno civil, a funcionarios civiles. Por esta vía se encontrará también la manera de incluir elementos deseables de la *intelligentsia* árabe en las filas de la administración local, los cuales, por razones entendibles, no podría ocurrir en el Gobierno militar, tal como existe ahora. Si fuese liberado de semejantes tareas civiles, esto beneficiará a todas las partes y ya no ocurrirá nada parecido al asunto de los permisos de viaje para estudiantes, que según las palabras del señor primer ministro resulta «absurdo» y que durante diez años dificultaron la vida de los estudiantes árabes y su trabajo en la universidad hebrea.

2. *Situación de las religiones musulmana y cristiana*

Proponemos fundar un Consejo religioso supremo tanto para los musulmanes como para los cristianos. El Consejo musulmán estará compuesto por el Alto Qadi de Nazaret, Acre y Jaffa, y el Consejo cristiano por los líderes de las comunidades cristianas. Estos Consejos supremos, y también los consejos religiosos locales, operarán libremente. Nos oponemos a toda tutela judía sobre asuntos de otras religiones. A estos Consejos deben transferirse todas las funciones que les son inherentes según su religión, entre ellas el tema de la educación religiosa y la fundación de instituciones religiosas y sociales, como por ejemplo: orfanatos, hogares de ancianos, etc. La financiación de estas actividades provendrá de los ingresos de los fondos Waqf[1] y de las ayudas del gobierno, bajo su orientación y supervisión, como se acostumbra en otras instituciones del Estado. Junto a los Consejos religiosos habrá departamentos especializados: financieros, de construcción, educación, etc., que desempeñarán sus respectivas funciones. El problema de escasez en literatura religiosa musulmana podrá resolverse mediante las relaciones con los Estados musulmanes, como Túnez o Persia. Dentro de las comisiones y sus departamentos trabajarán expertos, funcionarios y trabajadores árabes, y de este modo también se encontrará una solución parcial a uno de los problemas más difíciles en la minoría árabe: el problema de la *intelligentsia*.

3. *La situación de la «intelligentsia» árabe*

La *intelligentsia* árabe se encuentra en una situación de gran incertidumbre. Hasta ahora no tiene un campo de acción adecuado que le permita integrarse en la vida del Estado. El hecho de que una buena parte pertenezca al partido comunista no significa que los una un lazo ideológico, sino que allí fueron aceptados y lo son hasta ahora como miembros de pleno derecho, sin restricciones. La población judía no está preparada, en general, para relacionarse con ellos como con ciudadanos del Estado, sea porque no los conoce (una parte muy grande no vio en su vida a un árabe culto), o que sospecha de ellos, que son «quinta columna». Aquí se da un problema psicológico muy complejo, cuya solución tan sólo podremos encontrarla dentro de mucho tiempo, con paciencia y comprensión de todas las partes. Pero no podremos dejarlo como un «problema eterno». Es preciso señalar que, lamentablemente y por lo visto, el gobierno no tiene una política permanente y explícita con respecto a la minoría árabe, y existen acciones contradictorias por parte de diversos factores. Por eso las acciones excelentes de diversos ministerios, como el de educación, agricultura, bienestar social, trabajo, interior y salud, no han tenido el eco deseado ni el efecto requerido. Para evitar la fragmentación actual, tal vez convenga concentrar to-

1. Los fondos Waqf son dotaciones en forma de bienes raíces dadas a las fundaciones religiosas musulmanas de acuerdo con las leyes del islam.

das las actividades dirigidas a la minoría árabe en un ministerio de gobierno especial e independiente, que tenga distintos departamentos. Asimismo, en una cartera como ésta y sus departamentos, parte de la *intelligentsia* árabe podría encontrar puestos de trabajo a partir de la cooperación con funcionarios judíos. Nosotros valoramos especialmente esta posibilidad porque hasta ahora el joven árabe que ha concluido sus estudios en el colegio secundario o en la Universidad hebrea no tiene ninguna posibilidad de ser aceptado en las instituciones públicas o privadas del país. Esto ensombrece toda su vida y provoca acciones que no lo favorecen ni a él ni al Estado. Con mucha satisfacción recibimos las palabras del señor primer ministro en cuanto a que es conveniente tratar de aceptar maestros árabes para la enseñanza de la lengua árabe en escuelas judías e ingenieros árabes en las instituciones *Solel boneh*[2] y otras compañías. Asimismo agradecemos al señor primer ministro la orden que ha dado de anular las restricciones en los viajes de los estudiantes árabes, por las que tanto han sufrido durante muchos años. Estamos convencidos de que todo esto será acogido de manera entusiasta en el público árabe y tendrá mucho eco en él.

4. *El problema de los refugiados árabes*

El problema de los refugiados árabes se divide en dos partes: los refugiados desarraigados dentro del Estado y los que se encuentran en los países árabes. En cuanto a los que fueron desarraigados dentro del Estado, señalamos con mucha satisfacción la declaración del gobierno acerca de que está dispuesto a buscar enérgicamente una solución para este doloroso problema y a otorgarles indemnizaciones justas. Conocemos bien las grandes dificultades con las que se enfrentará la administración; sin embargo, pensamos que un comienzo rápido en la implementación del programa, con buena voluntad y sin discriminación, podrá ayudar mucho a un cambio en la situación anímica entre los desarraigados y en la población árabe en general, hasta que participen voluntariamente en la bendita empresa que los vuelva un elemento productivo en el Estado. Solicitamos al señor primer ministro que ejerza su gran influencia sobre todos los actores que se ocupan del programa para llevarlo a cabo con energía y prontitud.

2. *Solel boneh* es la compañía constructora de la *Histadrut*, federación de trabajadores de Israel.

También en el asunto de los refugiados que se encuentran en países árabes, según nuestra opinión, el gobierno de Israel tiene hoy la posibilidad de cambiar radicalmente su situación, elevando al mismo tiempo el prestigio del Estado de Israel y del pueblo judío. El pueblo árabe se encuentra viviendo la efervescencia de la unidad nacional, y nos preguntamos con mucha preocupación hacia dónde vuelven su rostro: hacia la paz o hacia la guerra. Israel podrá ponerlos a prueba ante el mundo obligándolos a revelar sus verdaderas intenciones.

Proponemos que el gobierno de Israel exija a la ONU una acción inmediata y abarcadora con la finalidad de solucionar el problema de los refugiados árabes. Que esta Organización anuncie su deseo de colaborar en favor de la paz a través de su disposición a permitir el asentamiento de un número determinado de refugiados dentro de sus fronteras; no obstante, con una condición: que todos los actores interesados en esto (los Estados árabes, la ONU, los refugiados y las grandes potencias) *se sienten con Israel* para discutir y comenzar la implementación de esta gran empresa. En la Asamblea general de las Naciones Unidas, el gobierno convocará de manera solemne al mundo entero para que envíe aquí expertos que presten su ayuda, así como también a los países del Oriente Medio para que favorezcan una solución práctica del problema de los refugiados árabes a través de su asentamiento en Israel y en los Estados árabes.

Todos los detalles de la ejecución del programa, inclusive los números, deben ser entregados a las comisiones de expertos. Pensamos que no hay que determinar previamente el número, sea grande o pequeño, porque no resulta posible tomar una decisión sin revisar a fondo las condiciones sobre el terreno: en Israel, en los campos de refugiados y en los Estados árabes, ni sobre cuántos volverán y cuántos encontrarán su lugar en los países árabes. Todo esto, y también la aclaración de las cuestiones técnicas, de seguridad, económicas, psicológicas y humanas, será determinado por el trabajo conjunto de los expertos israelíes y el resto de los mencionados.

Estamos interesados en que la iniciativa salga del gobierno de Israel. Queremos congratularnos de que en un mundo tan conflictivo y desunido en el que reinan la locura y el miedo, de Israel y de Jerusalén, ciudad de paz, salga la llamada a esta empresa constructiva y de paz. Queremos evitar que cualquier individuo del mundo tenga derecho a decir que Israel sólo es «agresivo» y «se opone a cualquier solución por vías pacíficas». Queremos mover a los Estados árabes, que hasta hoy se niegan a sentarse con nosotros –ni siquiera en convenciones mundiales de cultura–, a trabajar junto a nuestros expertos en una gran empresa constructiva. A través de semejante acción conjunta de todos los pueblos, deseamos renovar el diálogo entre judíos y árabes, entre Oriente y Occidente. En nuestra opinión, esto tiene más valor que cualquier tratado de paz; porque dado que no hay una situación de paz y puesto que tampoco se están preparando los corazones hacia una paz verdadera, cualquier tratado quedará siempre en un simple pedazo de papel.

Solicitamos al señor primer ministro que tome en sus manos la iniciativa; si así lo hace, su nombre será bendecido, al igual que el Estado de Israel y el pueblo judío, por todos los amantes de la paz en el mundo.

Comité del grupo *Ijud* de Jerusalén.

60

LA SENDA DE ISRAEL. ACLARACIONES (abril de 1958)

En ocasión de una visita a Estados Unidos en 1958, Buber pronunció un discurso ante los Amigos americanos de *Ijud* en la ciudad de Nueva York.

De las reacciones a su discurso, dedujo que un problema «al que solía darle demasiada importancia» no fue correctamente entendido, razón por la que se vio empujado a aclararlo por escrito. En el artículo aclaratorio publicado por el periódico judeo-americano *Congress Weekly*, el 8 de septiembre de 1958, Buber desarrolló una nueva formulación de su conocido argumento de que las fuerzas históricas se impusieron sobre el verdadero proyecto sionista y lo desvirtuaron. La actividad sionista genuina es la *halutziut*, labor del pionero, esto es, la renovación del asentamiento judío en la Tierra de Israel-Palestina de forma consciente y orgánica, realizada por elites idealistas. Esas mismas fuerzas históricas corruptas expresaban una creencia perniciosa, que veía en el poder –y no en la fidelidad al imperativo del espíritu– el factor determinante del destino social y político de la humanidad. Esta celebración de fuerza –afirma Buber con pesar– también dominó al sionismo, conduciéndolo claramente a la perversión más demoníaca del *ethos* sionista inicial. A pesar de esto, para desechar cualquier malentendido en el tema, Buber concluye con la afirmación de la realidad fáctica del Estado de Israel. El imperativo de servir al espíritu –cuyo significado es, ante todo, actuar a favor del acercamiento judeo-árabe– debe realizarse desde la nueva situación a través de un inicio desde adentro.

La senda de Israel. Aclaraciones

Hace sesenta años, cuando me uní al movimiento sionista, me vi obligado muy pronto a posicionarme en la polémica entre la corriente «política» y la «práctica». Sin dudarlo, escogí en ese mo-

mento la «práctica», y hasta hoy le soy fiel, aun con todos los cambios experimentados con el tiempo. El lector puede hallar expresiones concretas y programáticas de esto en mis escritos de 1901 y, de una forma más fuerte, después de 1917.

Trabajo pionero y paz

Lo que aquí está en juego no suele ser entendido con suficiente seriedad y profundidad. Ciertamente, no era lo principal saber si primero estaba el logro de concesiones políticas o el asentamiento en la práctica. Nuestra tendencia como sionistas «prácticos» a crear realidad antes y a procurar fortalecerla después con derechos, no surgió a partir de cálculos tácticos. Al contrario, entendimos que este enorme doble trabajo de renacimiento pleno para el pueblo de Israel y su integración en el mundo del Cercano Oriente no podría sostenerse sobre el asentamiento de multitudes sin preparación suficiente, sino únicamente sobre generaciones de judíos que trabajaran arduamente en el país a fin de llevarlo a cabo. No orientamos nuestro interés hacia un pequeño núcleo, al modo de nuestros predecesores *Jovevei Tzion*[1]: salimos a fundar una comunidad judía grande y productiva, pero estábamos convencidos de que, para poder alcanzar este objetivo, necesitaríamos que durante algunas generaciones dominara un trabajo pionero y de paz, de acuerdo con el principio de desarrollo selectivo y orgánico. Esto significaba para muchos de nosotros, en primer lugar, que una elite de trabajadores, que ven su futuro y el de sus hijos en la construcción de este país, llevase a cabo dicha construcción hasta que quedaran puestos los cimientos de una comunidad judía, portadora del renacimiento pleno; dicha comunidad sería digna de una constitución autónoma y, de acuerdo con esto, podría demandar este renacimiento al resto de naciones del mundo. En segundo lugar, el principio de desarrollo mencionado significa que a partir de una vida de cooperación con los vecinos y de ayuda en su economía, surgiría una relación de solidaridad y, al mismo tiempo, una acción común global de ambos pueblos.

1. *Jovevei Zion* («Los seguidores del movimiento de Sión»), miembros de *Jibat Zion* («Amor a Sión»), era un movimiento sionista entre los judíos de Rusia y Rumania que precedió a la fundación, por parte de Herzl, de la Organización sionista mundial. Sus actividades se limitaban a un asentamiento en pequeña escala durante el periodo de la primera *Aliyah* (inmigración de 1882-1903).

Verdadera comprensión mutua

Este segundo significado del principio selectivo-orgánico debe ser explicado aquí con más detalle, a causa de la importancia que reviste para nuestro tema.

Ya habíamos reconocido que un elemento nuevo y próspero entre los pueblos de Oriente Medio no podría establecerse y mantenerse como un enclave del mundo occidental. De ahí que se precise un verdadero entendimiento mutuo, y no meramente táctico– entre nosotros y los pueblos que nos rodean. De ninguna manera hubiese sido suficiente ganar la confianza de los árabes para que no se interpusiesen en el camino de nuestra reivindicación de autonomía. No se trata de solidaridad aparente, sino de una solidaridad genuina, abarcadora, objetivamente fundada. Sólo con ella sería posible afrontar las conmociones que amenazan venir desde fuera, para las que tendríamos que estar preparados. Sin embargo, hubo entre nosotros personas que hace más de cuarenta años percibían señales de una crisis mundial incipiente, en la cual el Oriente Medio constituiría un factor de peso creciente: sea como factor de gran unidad o de una vasta desintegración. Cuando nos integremos a esta estructura de Oriente Medio, nosotros también tomaremos una parte importante en la decisión entre estas alternativas.

El lado político de este postulado fue expresado por nosotros en todo lugar donde este tema se discutió; de manera especial, yo lo hice en el año 1921, con ocasión del comité político del Congreso sionista. En mi discurso señalé la posibilidad de un pacto entre los Estados árabes, y propuse la idea de una federación del Oriente Medio en la que también nosotros podríamos participar[2]. No obstante, una condición indispensable de toda actividad política en esta dirección era la creación de una conciencia de solidaridad, compartida por ambos pueblos. Y en efecto, en los días del comienzo

2. Cf. *supra*, cap. 5.

de la crisis mundial, nuestro primer postulado –la creación del núcleo de una comunidad–, fue realizado ampliamente, aunque no por completo, por el movimiento pionero. En cambio, el segundo postulado –el cultivo de una conciencia de solidaridad judeo-árabe– sólo fue cumplido fragmentariamente, por acciones de buena vecindad, esporádicas y localizadas. No tuvimos ni un trabajo sistemático para lograrlo ni tampoco un programa práctico para una cooperación global.

Retorno por la puerta incorrecta

Así estaban las cosas cuando nos sobrevino la desgracia más temible de toda la historia contemporánea –el exterminio de millones de judíos en manos de Hitler–, que arrastró con sus oleadas el principio de nuestra empresa de colonización, esto es, el principio del desarrollo selectivo, orgánico. Las multitudes atormentadas y perseguidas fueron empujadas a la Tierra de Israel-Palestina, no como los pioneros que se esforzaban por traer a la tierra el renacimiento judío, dispuestos a cualquier sacrificio que se requiriese; sino pidiendo refugio y seguridad (si bien también en sus corazones tenía eco la tradición de esperanza mesiánica). A la luz de esta situación, ¿quién podía endurecer su corazón para detener este turbión nómada y obstinarse en el sistema selectivo? Llegaron las masas y con ellas la necesidad de asegurar nuestra posición políticamente. Esta necesidad surgió cuando el primer postulado no había sido cumplido suficientemente y el segundo aún no maduraba –salvo intentos aislados–. De estas dos carencias, la primera ocasionó diversas dificultades y la segunda comportó una desgracia. Como no se instituyó una solidaridad judeo-árabe ni en hechos ni tampoco como un programa de cooperación declarado, los árabes vieron la inmigración masiva como una amenaza y al movimiento sionista como un «mercenario del imperialismo». Y aunque era cierto que la apreciación resultaba incorrecta, no supimos cómo contradecirla. El retorno histórico a nuestra tierra pasó por la puerta incorrecta.

Además, esa misma hora en la historia mundial en la que la abominación se impuso a pleno sol y parecía que tenía el poder de eliminar impunemente todo lo que odiaba, también fue destructiva

en su influencia interna. La más perniciosa de todas las falsas enseñanzas, según la cual sólo el poder determina el camino de la historia, se insinuaba por todos lados en el pensamiento de los pueblos y sus gobiernos; sin embargo, la fe en el espíritu sólo era retenida como mera fraseología. Lo que experimentamos hoy, la acumulación universal del poder de destrucción en oposición a todo mandamiento del espíritu, sólo fue posible por esta desintegración interna, a pesar de que desde entonces ya muchos hayan alcanzado a discernir su falta de sustento en la realidad.

En esa parte del pueblo judío que fue más cruelmente afectada por esta victoria de lo infrahumano sobre lo humano, la falsa enseñanza siguió prevaleciendo aun cuando lo infrahumano fue abatido. Y aquí, en el judaísmo, de una manera muy particular, esto significó la traición a la fe. Por el espíritu, este pueblo se preservó íntegro a través de los tiempos a pesar de los designios más desventurados. Sólo a través del espíritu, el movimiento sionista estableció su posición en Palestina y luchó a brazo partido por el primer título legal de naturaleza política. Únicamente si preservaba el espíritu como guía podía esperar hacer cosas más grandes que un Estado entre los Estados del mundo. Aquel que aquí fue infiel al espíritu, también fue infiel a una gran misión.

El pecado que cometió el judío contra el espíritu

Cuán profundamente penetró el mal en una parte del pueblo, lo hemos reconocido cuando el hecho ya no podía ser pasado por alto. Mientras, contrariamente a los propósitos de un Estado binacional o de una participación judía en una federación del Oriente, tuvo lugar la infeliz partición de Palestina, el abismo entre ambos pueblos se profundizó y se desató la guerra[3]. Todo procedía con una lógica aterradora. Sin embargo, un día ocurrió que fuera de toda conducta regular de guerra, una banda de judíos armados llegó

3. «Debo agregar aquí –señala Buber en nota– una confesión personal, porque en este punto puedo hablar sin duda por la mayoría, pero no por todos mis amigos más cercanos políticamente. No soy un pacifista radical: no creo que siempre haya que responder a la violencia con no violencia. Sé lo que implica la tragedia: donde hay guerra, se debe luchar».

a una aldea árabe y la destruyó[4]. Con anterioridad, a menudo hordas árabes habían cometido ultrajes de este tipo, y mi alma sangraba con ese sacrificio; pero aquí era asunto de los nuestros, o sea, mi propio crimen, el crimen de los judíos contra el espíritu. Incluso hoy no soy capaz de pensar en esto sin sentirme culpable. Nuestra fe militante en el espíritu fue demasiado débil para impedir la irrupción y la expansión de falsas enseñanzas demoníacas.

Todo esto concierne al pasado, un pasado inolvidable. Pero debo decir unas pocas palabras más sobre algo que ha permanecido presente, algo presente en el sentido más real, para aclarar dónde me encuentro y dónde no.

Acepté el Estado de Israel como mío, la forma de la nueva comunidad judía que surgió de la guerra. No tengo nada en común con esos judíos que se imaginan que ellos pueden cuestionar la forma fáctica que tomó la independencia judía. Nosotros debemos cumplir el mandamiento de servir al espíritu en este Estado, a partir de él. Pero aquel que quiera servir verdaderamente al espíritu debe buscar hacer bien todo aquello que una vez fue errado: debe procurar liberar una vez más el camino bloqueado hacia el entendimiento con los pueblos árabes. Hoy parece absurdo para muchos (especialmente en la situación actual interna de los árabes) pensar en la participación de Israel en una federación del Cercano Oriente. Mañana, si –independientemente de nosotros– algunos datos de la política mundial cambian, puede surgir esta posibilidad en un sentido altamente positivo. En la medida en que dependa de nosotros, debemos preparar el terreno para eso. No puede haber paz entre judíos y árabes que sea solamente un cese de la guerra; sólo puede haber una paz de cooperación genuina. Hoy, bajo circunstancias tan considerablemente agravadas, el mandamiento del espíritu es aún allanar el camino para la cooperación de los pueblos.

4. El 9 de abril de 1948, durante el sitio de Jerusalén, una fuerza combinada del Irgun y del grupo Stern, atacó Deir Yasín, una aldea árabe que dominaba la ruta hacia Jerusalén, matando a 254 de sus habitantes, hombres, mujeres y niños. La Agencia judía denunció la acción.

61

CARTA A DAVID BEN GURION SOBRE LOS REFUGIADOS ÁRABES (octubre de 1961)

El 11 de octubre de 1961 David Ben Gurion pronunció un discurso en la *Knesset*, el Parlamento, donde defendía la política del gobierno sobre la cuestión de los refugiados árabes. Entre otras cosas, el primer ministro decía en su discurso: «Israel rechaza categóricamente la propuesta insidiosa de libertad de elección de los refugiados, pues está convencido de que esta propuesta está dirigida y destinada únicamente a destruirlo. El problema de los refugiados tiene una única solución práctica: el asentamiento en el seno de su mismo pueblo en países que tienen en abundancia tierra buena y agua, y que tienen necesidad de mano de obra suplementaria».

En respuesta, Buber escribió en nombre de *Ijud* una carta abierta a Ben Gurion.

CARTA SOBRE LOS REFUGIADOS ÁRABES

Jerusalén, 15 de octubre de 1961

Estimado primer ministro:

a) El grupo *Ijud* expresa su profundo pesar por el anuncio del primer ministro de Israel el día 11 de octubre de 1961, en el cual rechaza enérgicamente la «insidiosa propuesta de libertad de elección de los refugiados» entre retornar a Israel o aceptar compensaciones y reasentarse en otros lugares.

b) La postura del primer ministro es contraria no sólo a las decisiones reiteradas de la Asamblea general de las Naciones Unidas, sino también a todos los principios aceptados por razones humanitarias en el mundo civilizado y a la declaración de los derechos hu-

manos, a partir de los cuales retornaron multitudes de refugiados –entre ellos un gran número de judíos– a sus antiguos hogares.

c) El grupo *Ijud* no se desentiende de las numerosas dificultades y los graves problemas, sobre todo de seguridad, inherentes a la solución del problema de los refugiados. No obstante, cree que si en todas las partes implicadas se impone la buena voluntad, se podrá lograr que cientos de miles de refugiados tengan una vida productiva, la vida de ciudadanos amantes de la paz en los Estados árabes y también en el Estado de Israel. Asimismo, también se encontrarán los caminos para solucionar estos problemas por vías pacíficas.

d) La solución para el problema de los refugiados árabes sólo puede venir de la plena cooperación de todas las partes: Israel, los Estados árabes, los refugiados y la ONU. La cooperación comenzará con la formación de comisiones comunes de expertos que discutirán conjuntamente sobre un programa y las formas de implementar la rehabilitación de los refugiados «a partir de una concepción constructiva y un espíritu de justicia y realismo» (palabras de Hammarskjöld, secretario general de la ONU), considerando las condiciones económicas, demográficas, humanitarias y especialmente de seguridad relacionadas con esta operación. Su función especial será asegurar que la elección de los refugiados sea verdaderamente libre, basada en un conocimiento objetivo de las condiciones existentes en el Estado de Israel y en los Estados árabes.

Por todo ello, *Ijud* se dirige: 1) al Estado de Israel y a los Estados árabes conjuntamente en un llamamiento a cambiar sus posiciones actuales, tal como fueron expresadas en declaraciones repetidas, y acordar una solución para el problema de los refugiados por la vía de la cooperación y la mutua comprensión; 2) a todas las naciones del mundo, en su llamamiento a las partes implicadas en el asunto, para que colaboren con todos los medios disponibles en busca de una solución acordada sobre el problema de los refugiados árabes; tal cosa sería un primer paso hacia una paz verdadera en el Oriente Medio.

En nombre del grupo *Ijud*,

Profesor Martin Buber

62

DAVID BEN GURION Y LOS ÁRABES DE ISRAEL (enero de 1962)

En una visita oficial de David Ben Gurion a Francia, fue entrevistado por el diario parisino *Le Figaro*. El titular de la entrevista, que apareció el 4 de enero de 1962 era: «Israel, Ben Gurion y los árabes». El primer ministro dijo lo siguiente con relación a los 240.000 árabes que permanecieron dentro de las fronteras del Estado de Israel: «Los árabes gozan en Israel de condiciones económicas, sociales y de educación mejores que las de cualquier otro país árabe; y a pesar de eso, no están satisfechos con Israel o le son hostiles. No piden un progreso económico o social más rápido, es cuestión de sentimiento y solidaridad: están imbuidos en el nacionalismo árabe. Ellos valoran mucho las ventajas materiales que obtienen personalmente del desarrollo de Israel, y junto con eso preferirían en su mayoría que éste fuese un país árabe. Y si les fuera dada la oportunidad, ayudarían a liquidar a Israel»[1].

Los derechos de la población árabe

En una entrevista con el periodista de *Le Figaro*, el señor primer ministro David Ben Gurion expresó su opinión también sobre los árabes de Israel.

El primer ministro declaró que los árabes en Israel «gozan de condiciones económicas, sociales y de educación mejores que las de cualquier otro país árabe; y a pesar de eso, no están satisfechos con Israel o le son hostiles».

1. *Israël, Ben Gourion et les Arabes*, entrevista con Serge Groussard, *Le Figaro*, 4 de enero de 1962, 5.

Por lo visto, el señor Ben Gurion olvidó lo que aprendimos de la historia y de la ideología del movimiento sionista: que no se debe renunciar a una vida de igualdad y respeto, personal y nacional, a cambio de condiciones económicas, sociales y de educación superiores. En el momento de la fundación del Estado, a la población árabe le fue prometida plena igualdad, sin discriminaciones. Sin embargo, durante los últimos trece años el gobierno dejó pasar oportunidades [para mejorar la situación cívica y política de los árabes] y cometió actos que despertaron entre los pobladores árabes la sensación de ser sólo ciudadanos de segunda categoría.

Por eso, el grupo *Ijud* exige que el gobierno haga todo lo posible para cumplir esa promesa a los ciudadanos árabes, rescinda todas las discriminaciones que existen en su contra en el Estado y anule, antes de nada, el Gobierno militar.

Profesor Martin Buber

63

HAY QUE DARLE A LA MINORÍA UNA AUTÉNTICA IGUALDAD DE DERECHOS (enero de 1962)

En enero de 1962 tuvo lugar en Tel Aviv una manifestación masiva de judíos y árabes en protesta contra la existencia del Gobierno militar. Buber, que no pudo participar, envió un discurso grabado. Abdul Aziz Zuabi, que entonces era diputado y participó en la asamblea, contó cuánto se emocionó al escuchar las palabras de Buber: «Recuerdo que entonces dije que yo tenía el gran honor de vivir en un país del que Martin Buber era ciudadano»[1]. A continuación, el discurso de Buber.

HAY QUE DARLE A LA MINORÍA UNA AUTÉNTICA IGUALDAD DE DERECHOS

Hace unos días, el primer ministro dijo en un encuentro con periodistas que no es posible exigir a los hombres que sean ángeles, y que los hijos del pueblo árabe, que diariamente son azuzados contra Israel desde las emisoras de radio árabes, deben ser ángeles para no dejarse influenciar por esta propaganda[2]. Con esto, el primer ministro quiso justificar que también en el futuro debe mantenerse el Gobierno militar, si bien con ciertas restricciones.

En mi opinión, esta manera de pensar es errónea y engañosa, sobre todo si se trata de una minoría nacional en nuestro país. Cuando tal minoría escucha diariamente que el pueblo gobernante lo odia, el imperativo de inteligencia política indica contradecir a la propagan-

1. *Proceedings of Martin Buber Memorial Seminar for Jewish-Arab Understanding*, Tel Aviv, 4 de septiembre de 1966, *New Outlook*, 9, núm. 8, de octubre-noviembre de 1966, p. 12.

2. Buber se refiere a la entrevista de David Ben Gurion en *Le Figaro*, cf. *supra*, cap. 62.

da con hechos. Aquí, como en cualquier lugar y en todo momento en que nos es encomendado actuar a largo plazo, la palabra decisiva debe ser dictada no por la táctica política, sino por la estrategia política. La táctica dice que si existe una razón para la sospecha, debemos hacer todo lo que la sospecha nos exige. En cambio, el punto de partida de la estrategia, en un caso como este, es que una sospecha infundada puede reforzar la causa de la sospecha, e incluso crear nuevas razones. Una confianza ciega, sin embargo, daña tanto a la vida de los individuos como a la de los pueblos; pero una confianza atenta, una confianza con posibilidad de influir en el prójimo a través de mi conducta positiva y constructiva, va justificándose cada vez más. Sin embargo, esta justificación no es instantánea, de forma que su eficacia puede no ser inmediatamente evidente para todos.

Si trasladamos este conocimiento al terreno de nuestra relación con la minoría árabe en nuestro país, significa que es nuestra obligación otorgar a esa minoría una verdadera igualdad de derechos, en la medida en que nos lo permitan las condiciones de seguridad. No más pero tampoco menos que esto. Aquí lo fundamental consiste en revisar exhaustivamente, de vez en cuando, cuál es el máximo positivo y constructivo que nos está permitido en el momento, y ponerlo en práctica de vez en cuando.

En mi opinión no nos comportamos así.

Me parece que en la política exterior del primer ministro, ahora la estrategia no alcanza el mismo nivel que su maravillosa táctica. Por lo visto, esto es inherente a su propio pesimismo, que hace un tiempo puso de manifiesto en un encuentro con oficiales, cuando les dijo –no con una nota de suposición, sino de adivinación del futuro– que a Israel le espera un duro frente de guerra tanto militar como político. ¿Político?, todavía; pero ¿también militar?

Quien en este momento piensa que la guerra es inevitable, contribuye voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente, con la causa del estallido de la guerra. Aquí debo recordar que, de acuerdo con las palabras del primer ministro, el frente tendrá lugar en dos círculos: en el pequeño círculo de Oriente Medio y en el círculo mayor del planeta. Por otro lado, quien se niegue a creer que es imposible evitar la guerra –es decir, que bajo las condiciones tecnológicas actuales esa guerra implicaría la destrucción y el aniquilamiento total–, aporta su parte a la causa de la paz.

64

EN TORNO AL DESARROLLO DE GALILEA
Correspondencia entre Martin Buber y Levy Eshkol (octubre de 1964)

Levy Eshkol, designado primer ministro en junio de 1964, colocó ese mismo año la primera piedra de la nueva ciudad de Carmiel. Para la inauguración de la ciudad, que era parte de una campaña de desarrollo del centro de la Galilea, se destinaron tierras en el corazón del asentamiento de aldeas árabes de Galilea. La secretaría de *Ijud* le encargó a Buber advertir a Eshkol en una carta acerca de la confiscación –aparentemente– dudosa de extensiones agrícolas de árabes con relación a la creación de Carmiel. A continuación, la carta de Buber y la respuesta de Eshkol.

En torno al desarrollo de Galilea

1. *Al Primer ministro señor Levy Eshkol*

Jerusalén, 26 de octubre de 1964

Estimado señor Eshkol:

Quisiera darle a conocer personalmente una posición que se decidió anoche en una reunión del comité del grupo *Ijud*, celebrada en mi casa.

Con relación a las expropiaciones de tierra en las inmediaciones de Carmiel, decidimos de manera unánime dar a conocer públicamente nuestra opinión sobre el deterioro de las relaciones entre judíos y árabes en el país.

Nosotros aprobamos, junto con todo el *Yishuv*, el programa de desarrollo de Galilea; pero enfatizamos la necesidad vital de llevar a cabo este programa a favor tanto de los árabes como de los judíos.

Para eso será necesario proponer un programa global, que considere desde el inicio las necesidades de ambos grupos de ciudadanos.

Si esta fuera la directriz fijada, no daríamos la impresión, ni en el país ni tampoco en el extranjero, de que campesinos árabes fueron despojados de las tierras de sus padres, sino de haberlos integrado a un programa conjunto.

Le ruego que me permita agregar una palabra personal. Desde que usted ocupa la función de primer ministro, se sintió un cambio notable en el tono, y en cierta medida incluso un cambio en la línea política en áreas importantes, incluyendo la relación con los ciudadanos árabes de Israel. Todo esto sólo fue para bien. Tengo la esperanza de que usted tenga la fuerza para seguir en este camino justamente en un momento que parece decisivo para nuestro destino.

Lo bendice fielmente,

Martin Buber

2. *Al profesor Martin Buber*

Jerusalén, 4 de noviembre de 1964

Estimado profesor Buber:

Le agradezco su carta del 26 de octubre de 1964, así como la forma en que formuló sus observaciones. Espero que en el futuro usted no dude en remitirme sus objeciones y sugerencias, si lo considerara necesario o benéfico.

La decisión del comité del grupo *Ijud* está de acuerdo con las palabras que pronuncié ante la *Knesset* (en otras circunstancias) relativas al desarrollo de Galilea. En mi opinión, esta empresa traerá consigo una bendición para todos los habitantes, tanto los antiguos como los nuevos.

Ciertamente, usted alude a mi discurso durante el acto de inauguración en Carmiel el jueves pasado y ha podido comprobar que no tenemos divergencias en cuanto a los objetivos del desarrollo. Sin embargo, y puesto que nada es mejor que lo que se ve, tuve la oportunidad de constatar *in situ* de manera reiterada que la política de desarrollo que he defendido se cumple adecuadamente.

Es un hecho que Carmiel, la más joven de nuestras ciudades en desarrollo, ya trajo beneficios para los habitantes árabes de los alrededores. Son testigos las múltiples decenas de obreros, hijos de los agricultores de la zona, que ya tienen trabajo en el lugar y que no necesitan viajar lejos; lo son también el conducto de agua que provee a las aldeas cercanas de agua potable y para riego, así como la línea eléctrica llevada a su puerta.

Y en mi opinión, un 90 por ciento de las tierras destinadas a la construcción de la ciudad por parte de quienes la planificaron, representan suelos pedregosos y rocas que no son aptas para el trabajo agrícola. Sólo 500 dunams[1] de 5.000 se definen como tierra de cultivo. Es una lástima que usted no tenga la oportunidad de ver semejantes extensiones antes del desarrollo y de la construcción, y ver la ciudad proyectada una vez que ha sido construida.

En tanto hombre que se ocupó de la agricultura por muchos años, sufro tal vez más que muchos otros el dolor de la pérdida de tantos dunams de excelente tierra cultivable del gobierno, tierra privada judía y del Keren Kayemet Leisrael (Fondo nacional), que fueron «devorados» por el imparable desarrollo de los últimos quince años en los alrededores de nuestras grandes ciudades. De momento no veo ningún modo de evitar esto, si bien permanentemente hay necesidad de tratar de minimizar el daño. A los propietarios de tierras les ha sido asegurada una compensación con tierra, en la medida de lo posible, o con dinero.

Las personas que se afanan en la ejecución del trabajo en Carmiel, se preocupan también por la negociación de indemnizaciones adecuadas y justas por las tierras confiscadas, y seguramente podríamos avanzar a un ritmo más rápido de no haber una provocación organizada por parte de elementos hostiles e individuos descarriados contra toda la actividad de asentamiento y desarrollo de Galilea.

La resistencia «luddita»[2] a los programas de desarrollo me recuerda a los carreteros judíos en las aldeas de la zona residencial[3],

1. Unidad de superficie: 1 dunam son 1.000 metros cuadrados.
2. Movimiento inglés de oposición al maquinismo, en particular entre los tejedores amenazados por la industrialización, de los años 20 del siglo XIX.
3. Provincias occidentales de la Rusia zarista, fuera de las cuales los judíos sólo tenían el derecho de habitar excepcionalmente. Por su restrictiva naturaleza, este término se utiliza como sinónimo de gueto.

que decían que el ferrocarril debería pasar «sobre sus cuerpos» para llegar a su aldea y que, con látigo en mano, se acostaban sobre el suelo para detener los trabajos de construcción. El tren se construyó; y ellos se adaptaron a la era moderna para su propio bien y comodidad. Así será seguramente también entre nosotros. Sólo me sorprende esa gente cuya manera de pensar está lejos de ser primitiva y consideran justificado identificarse con esta revuelta contra el progreso.

Le agradezco sinceramente sus felicitaciones personales.

Amistosa y afectuosamente,

Levy Eshkol

65

ES TIEMPO DE INTENTARLO (1965)

En el mes de diciembre de 1964 el semanario tunecino *Jeune Afrique*, foro influyente en los asuntos de África y del mundo árabe, publicó un artículo editorial dramático, escrito por el editor Bashir Ben-Yahmed. El editor de la revista hizo un llamamiento al mundo árabe para reconciliarse con la realidad de la existencia del Estado de Israel: «El Estado de Israel, aunque podamos lamentar su creación, es una realidad imposible de abolir sin una guerra, que lo único cierto que aportará es el sufrimiento y la destrucción. La verdadera solución no se encuentra ni en consolidar Israel –un verdadero trabajo de Sísifo– ni en su aniquilación. La solución podría hallarse en la desaparición de todos los Estados de la región mediante una federación de Estados del Oriente Medio, en la cual Israel, después de haber reintegrado a una parte de los refugiados árabes e indemnizado al resto, ya no sería un Estado soberano y hostil. Como California o Texas, Israel estaría ligado a los otros Estados en un marco que podría ser el de Estados Unidos de Oriente Medio»[1].

El periódico israelí de lengua inglesa *New Outlook* convocó a prominentes personalidades públicas israelíes para responder al editorial de Ben-Yahmed. Buber, que tenía 87, años publicó esta respuesta como último artículo antes de morir el 13 de junio de 1965.

Es tiempo de intentarlo

En esta hora únicamente puedo exponer unas pocas observaciones preliminares a los problemas planteados en el grato artículo de *Jeune Afrique*.

1. Cf. *Jeune Afrique*, 27 de diciembre de 1964.

1. Indudablemente el destino de Oriente Medio depende de la pregunta acerca de si los pueblos israelí y árabe encuentran una vía de entendimiento mutuo antes de que sea demasiado tarde. No sabemos cuánto tiempo nos será dado para intentarlo. El llamamiento para alcanzar ese entendimiento –un primer llamamiento que algún día llegará desde un país árabe–, puede llegar a tener un valor histórico en la medida en que encuentre eco en el pueblo árabe.

2. En la misma medida estoy convencido de que un entendimiento entre los pueblos árabes e Israel significa la unión federativa o, mejor dicho, confederativa. Con este último concepto me refiero a la autonomía nacional, ampliada a cada parte de la unión. (Una unión de este tipo fue propuesta por varios de mis amigos y por mí un tiempo antes de la constitución del Estado de Israel). Podemos comparar la situación de nuestros pueblos con la que hoy impera en el mundo. La destrucción de la humanidad es inevitable si la guerra fría sólo es reemplazada por mera no-guerra; debe ser sustituida al menos por una verdadera cooperación al tratar sobre los grandes problemas comunes de la humanidad.

3. En octubre de 1960 recibí un cuestionario de la agencia de noticias Novosti de Moscú. El tema era: ¿Cómo será el mundo en veinte años? En mi respuesta escribí que tiene mucha importancia aclarar cómo se verá esa federación a la que aspiramos. El autor del artículo de *Jeune Afrique* propone relaciones parecidas a las que existen entre Texas y California. Pero las condiciones allá y acá son básicamente diferentes. En Estados Unidos se encuentra por todas partes la misma población, mezclada en igual medida. En Oriente Medio viven dos naciones cercanas, pero diferentes. La situación aquí es mejor compararla con Suiza. Necesariamente, la base para una unidad federativa debe ser para ambos socios la posibilidad de guardar la plena autonomía nacional, sin que ninguno sea afectado en cualquier punto en lo concerniente a su existencia en tanto nación. Por eso los judíos no deben criticar el Movimiento nacional árabe ni los árabes deben criticar el de los judíos; en este sentido, es de lamentar que el propio autor del artículo hable de esa manera sobre el sionismo.

4. Para que se logre este inmenso trabajo –de hecho un trabajo que no tiene precedente– es necesario un verdadero diálogo entre los hombres de Humanidades de ambos pueblos. Este diálogo estará basado en una confianza mutua y en un reconocimiento recíproco. Sólo un diálogo de este tipo purificará la atmósfera, pues sin esta purificación previa no podría pensarse ni un solo paso adelante. Los intelectuales deben ser independientes en el pleno sentido de la palabra. Tienen que ser personas no influenciables por ningún factor en su camino hacia el objetivo correcto. Si un diálogo de este tipo se cumple, trascenderá las fronteras de Oriente Medio, demostrará si en esta hora tardía de la historia el espíritu del hombre puede influir en su destino.

ESTUDIO CONCLUSIVO

Paul R. Mendes-Flohr

Martin Buber (1878-1965), teólogo y filósofo del diálogo, fue un político radical. En cuanto socialista humanista, se dedicó a reconstruir la sociedad desde sus cimientos en los ámbitos económico y político; asimismo, promovió la paz y la fraternidad entre las naciones. Sus lectores e intérpretes tendieron a ignorar o a minusvalorar su concepción política, puesto que consideraban este tema separadamente de su teoría religiosa y política, como algo tangencial y exterior a dichas áreas[1]. Tal falta de consideración molestaba mucho a Buber, que veía la política como una dimensión esencial en la vida del discurso y en el servicio a Dios. La política, aseveraba Buber, no es un asunto exterior a la «vida espiritual», ni tampoco es simplemente una función inevitable que nos haya sido impuesta ocasionalmente por las exigencias de la historia. La política es la matriz de la vida cotidiana interpersonal; en ese sentido, según sostenía Buber, constituye un examen obligatorio de las teorías de la religión y la moral, y les provee de una existencia real. La vida espiritual únicamente puede cumplir en plenitud con su objetivo principal si está dada en un contexto político; sólo así podrá superar el dualismo engañoso entre la verdad y la realidad, entre una idea y su realización, y especialmente entre la moral y la política misma[2].

1. Sobre la relación de la política de Buber con su filosofía del diálogo, cf. A. E. Simon, *Kav Hajitum: leumiut, tzionut vehasijsuj haisraeli-aravi bemajshavato shel Martin Buber, Giv'at Javiva* («Línea de demarcación: nacionalismo, sionismo y el conflicto israelí-árabe en el pensamiento de Martin Buber»), Guiv'at Javiva 1973, monografía basada en el ensayo Id., *Nationalismus, Zionismus und der jüdisch-arabische Konflikt in Marin Buber's Theorie und Wirksamkeit*: Bulletin des Leo Baeck Institut 33 (1966) 21-84. Cf. también el sentido artículo de R. Weltsch, *Buber's Political Philosophy*, en P. A. Schlip-M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle III 1967, 435-49. Tanto Simon como Weltsch eran compañeros cercanos a Buber, principalmente en el objetivo de promover la paz judeo-árabe.

2. M. Buber, *Der Heilige Weg*, en Id., *Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 116.

Buber veía en el sionismo un movimiento que garantizaba la medida *política* del judaísmo. Por su aspiración a liberar a los judíos de una existencia fracturada por la diáspora, el sionismo confronta al judaísmo, en tanto creencia religiosa y comunidad religiosa, con los retos de una vida nacional normal. La estrecha realidad de la vida social, económica y política, los conflictos y la confusión del sentido que le son característicos, confieren al judaísmo una oportunidad única de darle un sentido vigente y fiel a la visión espiritual y moral. La denominada «cuestión árabe» –el hecho de que la tierra de los patriarcas, Israel, también sea la patria de la población árabe local, que por su parte tiene sus propias aspiraciones nacionales– constituía para Buber el desafío supremo al que se enfrentaban el sionismo y el judaísmo. Así, Martin Buber determinó con gravedad que la piedra de toque moral para el judaísmo y la empresa sionista, a saber, la cuestión árabe, es una cuestión evidentemente judía[3].

Los textos reunidos en este volumen han sido entresacados de un sinnúmero de discursos, ensayos y cartas, que fueron pronunciados y escritos en el periodo que va desde la Declaración Balfour, en noviembre de 1917, a la muerte de Buber, en 1965. Todos reflejan fielmente el compromiso del filósofo con la empresa sionista, especialmente con relación a la cuestión árabe. Buber aparece a través de estos escritos como un hombre que no escatimaba esfuerzos en exhortar a sus camaradas del movimiento sionista (al que se unió en 1898)[4] a reconocer el significado de la cuestión árabe y a percibir las sensibilidades de los árabes y sus aspiraciones políticas. Excepto algunos artículos programáticos e ideológicos,

3. A. E. Simon, *Kav Hatijum*, 14ss.

4. Buber, que se unió a la *Hahistadrut Hatzionit Ha'olamit*, «Organización sionista mundial», inmediatamente después de su fundación en 1897, fue nombrado para un puesto clave en el nuevo movimiento. Participó como delegado en el III Congreso sionista de 1899, y en 1901 fue designado por Herzl como editor de *Die Welt* («El mundo»), que era el semanario principal del movimiento. En ese año Buber se contaba entre los fundadores del ala democrática que aspiraba a un cambio radical en la estructura de la Organización sionista mundial y en su ideología. Además de reivindicar una mayor democratización de las instituciones sionistas, Buber y sus compañeros abogaban por dedicar una mayor atención a las actividades culturales, mucha más de lo que Herzl estaba dispuesto a permitir. Ellos también cuestionaron el acento que puso Herzl en la «Realpolitik» y su concepción general de las prioridades sionistas. Desde la fundación de la facción democrática, Buber –quien hasta el día de su muerte siguió siendo sionista– se encontró en las filas de la «oposición leal» del movimiento sionista.

la mayoría de los textos incluidos aquí fueron originalmente fruto de escritura circunstancial, parte de ellos como respuesta a temas y acontecimientos específicos. Por esta razón, constituyen un testimonio elocuente del complejo encuentro del intelectual y filósofo de la moral con la realidad de la política, aparentemente engorrosa e indiferente desde el punto de vista ético.

El sionismo y la cuestión árabe

Sería un error ver en la lucidez moral de Buber ante la cuestión árabe una postura exclusivamente suya. Buber no tenía un monopolio en el movimiento sionista sobre la preocupación ética por los árabes de Palestina, y su voz en el tema no era solitaria. Desde el inicio del asentamiento sionista en la Tierra de Israel, hubo integrantes del movimiento que eran conscientes de la cuestión árabe; no en vano, valoraban el significado moral y político de la presencia árabe en Israel. Ajad Haam (1856-1927), el fundador del sionismo cultural, regresó en 1891 a Rusia tras visitar a la población sionista en Israel, que entonces estaba en pañales, y transmitió sus impresiones en el artículo: «Verdad de la Tierra de Israel», que en su momento tuvo mucho eco (y se reimprimió desde entonces muchas veces): «En el extranjero estamos habituados a creer que los árabes son unos salvajes del desierto, un pueblo que se parece al burro, que no ve ni entiende lo que se está haciendo a su alrededor. Pero esto es un gran error. El árabe, como todos los descendientes de Sem, tiene una inteligencia aguda y está lleno de astucia. Todas las ciudades de Siria y de la Tierra de Israel-Palestina están llenas de comerciantes árabes, que también saben explotar a la masa y actuar con engaño respecto a todo aquello que no les es favorable, como se acostumbra en Europa. Los árabes, especialmente los citadinos, ven y entienden nuestros actos y nuestro empeño en esa tierra, pero aparentan no saberlo porque por el momento no ven en nuestros actos ningún peligro para su futuro, y a su modo también tratan de aprovecharse de nosotros, de beneficiarse a costa de estos nuevos visitantes y vecinos; así, internamente se ríen de nosotros. Los agricultores están contentos de que entre ellos se funde una población hebrea, ya que reciben buenos salarios por su trabajo y

se enriquecen todos los años, tal como ha demostrado la experiencia; y también están felices con nosotros los grandes terratenientes, ya que les pagamos por la tierra, la piedra y la arena, un precio elevado que no vieron antes ni en sueños. Sin embargo, si llegara un tiempo en que la vida de nuestro pueblo en la Tierra de Israel se desarrollara tanto, hasta el punto de oprimir mucho o poco a la población local, entonces ésta no cederá fácilmente su lugar»[5].

Las penetrantes reflexiones de Ajad Haam hallan un eco en un conjunto variado de escritos sionistas e incluso son reforzadas por éstos. En cada generación del sionismo es posible encontrar muchos artículos, diarios personales, discursos, manifiestos y capítulos de literatura que se ocupan de la cuestión árabe. Esta conciencia se despertó tras una larga serie de intentos y como reacción a posturas variadas sobre el tema. Especialmente en las primeras generaciones, se daba una admiración romántica por los árabes[6]: al cabo de dos mil años en comarcas extrañas regresan los judíos al Oriente, allí retor-

5. A. Haam, *Verdad de la Tierra de Israel* (1891), en Id., *Al Parashat Drajim* I («En la encrucijada: textos seleccionados»), Dvir, Tel Aviv 1949, 24. La literatura que se ocupa del sionismo y la cuestión árabe es muy amplia; sin embargo, una parte considerable de ella resulta muy tendenciosa. En los últimos años aparecieron varias investigaciones más imparciales sobre algunos aspectos del tema. Cf. P. Alsberg, *La cuestión árabe en la política de la dirigencia sionista antes de la Primera Guerra Mundial*: Shivat Zion 4 (1956) 161-209; A. Cohen, *Israel y el mundo árabe*, Sifriat Poalim 1964; M. Asaf, *Relaciones entre judíos y árabes en Israel*, Tel Aviv 1970; E. Schweid (ed.), *La confrontación con la cuestión árabe*, en *Mekorot* V, Jerusalem 1975; S. Ettinger (ed.), *El sionismo y la cuestión árabe*, Jerusalem 1979; J. Gorni, *La cuestión árabe y el problema judío. Las corrientes en el sionismo en su relación con la existencia árabe en Israel entre los años 1882-1948*, Am Oved 1986; *Posiciones en torno a la confrontación judeo-árabe desde sus perspectivas en la prensa hebrea 1900-1918*: Zionut 1 (1980) 47-87; G. C. Alroy *Zionists Attitude Towards the Arabs in Palestine*, en G. Ben Dor (ed.), *The Palestinians in the Middle East Conflict*, Tel Aviv 1978; N. Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question, 1917-1925*, London 1978; Y. Goldstein, *Were the Arabs Overlooked by the Zionists?*: Forum 39 (Fall 1980); N. Mandel, *The Arabs and Zionism Before World War One*, California 1976; Y. Ro'i, *The Zionist Attitude to the Arabs 1908-1914*: Middle Eastern Studies 4/2 (April 1968) 198-242.

6. Un resumen de esta «fantasía» sionista se puede encontrar en el cap. 2 de A. Rubinstein, *Ida y vuelta de Herzl al Gush Emunim*, Tel Aviv 1980. Cf. también J. Gorni *Romanticism and the Second Aliya*: Jerusalem Quarterly 13 (1979) 73-85; E. Ben Ezer, *Entre el romanticismo y la amarga realidad: la cuestión árabe en la literatura judía*: Shdemot 43 (1972) 11-21, y 44 (1972) 35-47. La perspectiva romántica sobre el retorno del judío al mundo árabe debe entenderse en el contexto de las acusaciones reiteradas de parte del antisemitismo europeo, según las cuales los judíos son un pueblo asiático u oriental «extranjero». Muchos sionistas exigieron revertir el estigma e hicieron un llamamiento a los judíos para que estuvieran

narán y por medio de los primos llevarán una vida recta y sobria. Sin embargo, el encuentro renovado con los árabes no fue el encuentro fraterno imaginado por aquellos sionistas; por otra parte, en su decepción, tendían a culparse a sí mismos[7]. Moshe Smilansky (1874-1953), que escribía en hebreo pero firmaba como Hawadja Mussa –seudónimo que expresaba su afecto por los árabes–, en sus cuentos sobre la aldea árabe esbozaba una fiesta de inocencia y humanidad. En un artículo de 1913 lamenta: «Al cabo de treinta años [de asentamiento en Palestina], quienes somos cercanos a los árabes por una proximidad de raza y sangre nos hemos vuelto extraños para ellos; y en cambio sus enemigos, que esperan a toda hora su caída para tomar ventaja de ella, supieron atraerlos y entrar en los recovecos más íntimos de sus vidas. Nosotros les fuimos extraños ante sus pesares cuando ellos fueron explotados, y también permanecimos extraños ante su felicidad cuando brilló para ellos el sol de la libertad... En todo caso, en los treinta años que hemos estado instalados en esta

orgullosos de su origen oriental. El artículo de Buber, *El espíritu de Oriente y el judaísmo*, que data de 1912, es un claro ejemplo de esta tendencia: «El judío siguió siendo hijo de Oriente. Fue exiliado de su tierra y dispersado en las tierras de Occidente: le fue impuesto asentarse bajo un cielo desconocido y sobre una tierra que no había labrado; fue martirizado, sufriendo entre otras la peor de las torturas, esto es, una vida humillada; se comportaba según las costumbres de los pueblos entre los que habitaba, y hablaba las lenguas de esos pueblos. A pesar de esto, nunca dejó de ser hijo de Oriente. Guardó en su interior [la sensibilidad espiritual fundamental del Oriente...] esto es posible discernirlo incluso en el más asimilado de los judíos, cuando se sabe sondear su alma [...] Mi creencia en el nuevo acto de creación espiritual-religioso del judaísmo descansa sobre la base de esta orientalidad, sea explícita o implícita, sobre los cimientos del alma del judío que resistió a todas las influencias. Pero esto sólo se lograría parcialmente en el marco de desarraigo y disolución característicos de la existencia judía en Occidente [...] El judío ya no es quien fuera antaño. Ha pasado por todos los niveles del cielo y del infierno de Occidente y su alma fue herida. Sin embargo, la fuerza de sus antepasados permanece intacta; cuando tome contacto con su suelo materno volverá a ser una fuerza creadora. El judío no podrá cumplir cabalmente su vocación entre estos pueblos, excepto cuando vuelva a aproximarse, a partir de la plena potencia de los antepasados que tiene adherida y que no ha mermado, a realizar aquello que le ha enseñado su fe de antaño: el arraigo en la patria, llevar una vida justa en condiciones de escasez y el diseño de una comunidad humana ejemplar en la estrecha franja de la tierra de cananea» (*Te'udah veye'ud: Maamarim al ynyanei hayahadut* I [«El espíritu de Oriente y el judaísmo»] Jerusalem 1984, 54-69). Cf. P. Mendes-Flohr, *Mejkarei Yerushalaim bemajshevet Israel* III («Orientalidad y mística, la estética en el cambio de siglo XIX y la identidad judía»), tamuz 5744 (1984), 623-681.

7. Típico de este género en la literatura sionista era el artículo de I. Epstein, *La pregunta desaparecida*, un conocido educador de la población judía en Israel (1862-1943). Dicho artículo, muy famoso hoy, fue publicado en 1907 en el periódico he-

tierra, no son ellos quienes se volvieron extranjeros para nosotros, sino nosotros respecto a ellos; ellos no nos volvieron la espalda, fuimos nosotros quienes lo hicimos»[8].

Otros sionistas se enfrentaron a la cuestión árabe como resultado de asuntos prácticos inherentes a la vida junto a los árabes: empleo, comercio y en general la necesidad de mantener buenas relaciones de vecindad. Asimismo, también había fuerzas políticas diversas, especialmente Gran Bretaña en tiempos del Mandato británico, que obligaban a los sionistas a reconocer las aspiraciones nacionales de los árabes palestinos y llegar con ellos a una reconciliación[9]. Y por supuesto, bastaba la fuerza de la resistencia árabe frente a la fundación de un hogar nacional judío para obligar a los sionistas a reconocer la cuestión árabe. La verdad es que los sionistas no podían ignorarla, aun habiendo gozado de aquella obtusidad moral y política que les atribuyen hoy algunos investigadores. Quien acusa a los sionistas de desentenderse de la cuestión árabe, padece de ignorancia. De hecho, tal como ya se ha dicho, la mayoría de los sionistas tenían una conciencia hasta dolorosa de la presencia de los árabes en Israel, y esa conciencia más de una vez reflejaba una verdadera tortura moral. Además, muchos de ellos se hallaban lejos de tener una posición marginal en el movimiento sionista. David Ben Gurion a menudo aparece como una fiel expresión de la miopía sionista respecto de la cuestión árabe. Sin embargo, en el congreso mundial de Mapai [Partido obrero)], que tuvo lugar en Berlín en septiembre de 1930, fue Ben Gurion quien exhortó a sus camaradas a reconocer, «aun con toda la incomodidad que implica para nosotros, que en Palestina desde hace siglos habitan árabes cuyos padres y antepasados nacieron y murieron aquí, y para quienes Palestina es su tierra, en la que quieren vivir y vivirán en el futuro. Debemos aceptar con amor este hecho y sacar todas las conclusiones debidas. Esta es la base de un verdadero entendimiento entre nosotros y los árabes»[10].

Zeev Jabotinsky (1880-1940), el padre del movimiento revisionista y mentor político de Menahem Begin, declaró en 1921: «Hoy los judíos constituyen una minoría; dentro de veinte años pueden llegar a ser una mayoría determinante. Si fuésemos árabes, tampoco nosotros estaríamos de acuerdo con esto. Y los árabes, al igual que nosotros, son buenos sionistas. El territorio está lleno de recuerdos árabes. Por eso les pido que entiendan: nosotros no podremos imponer nuestra voluntad ante la mayoría. Debemos entrar a esa tierra con el acuerdo de esa misma mayoría, o no entrar en absoluto; por principio no creo que se pueda construir un puente con palabras, regalos o sobornos para superar la oposición entre nosotros. He si-

breo *Hashiloaj*, donde entre otras cosas decía: «Entre las preguntas difíciles relacionadas con la idea del renacimiento de nuestro pueblo sobre su tierra, hay una que hace contrapeso a todas: *la pregunta por nuestra relación con los árabes*. Esta pregunta, de cuya solución correcta depende el renacimiento de nuestra esperanza nacional, no fue olvidada, sino que desapareció por completo de los sionistas, y en su verdadera forma casi no queda rastro en la literatura de nuestro movimiento. Los sionistas fieles no han abordado hasta hoy esa pregunta: cuál debe ser nuestra relación con los árabes cuando venimos a comprar tierras en Israel, a fundar poblaciones y en general poblar la tierra. Sin duda los sionistas no tenían intención de pasar en silencio ante una de las principales condiciones de asentamiento; no fueron sensibles a su realidad por ignorar al Estado y a sus pobladores y, más aún, debido a una falta de sentido popular y político. Que haya sido posible desentenderse de una pregunta tan fundamental y que al cabo de treinta años de colonización haya que hablar de ella como de una nueva cuestión, tal hecho triste demuestra claramente la frivolidad que impera en nuestro movimiento, y muestra que nosotros todavía sobrevolamos superficialmente los asuntos importantes sin descender a su interior, a lo principal» (agosto 1907) 193. Por su parte, J. N. Bialik, editor del periódico que salió en Odessa, hizo preceder la siguiente nota al artículo de Epstein: «Esta conferencia fue pronunciada por el autor en la asamblea de *Ivriah* [sociedad para la renovación de la lengua hebrea] todavía en los tiempos del VII Congreso sionista en Basilea, en 1905, pero nosotros pensamos que el tema sobre el que trata la mencionada conferencia no ha caducado aún, y tal vez justamente ahora, cuando el trabajo práctico en Israel se ha multiplicado, es conveniente prestarle atención».

8. M. Smilansky *Ma'aseinu* («Nuestros actos»), en Ha'olam (*El mundo*, semanario hebreo oficial de la Organización sionista mundial), 1913. Cf. E. Schweid (ed.), *The Confrontation with the Arab Problem*, 52ss.

9. Inmediatamente después de la revuelta árabe de 1921, sir Herbert Samuel, a la sazón alto comisionado británico en Palestina, convocó a los líderes del *Yishuv* (la población judía) y estableció: «Sólo hay un camino, y es el acuerdo con los habitantes [árabes]. El sionismo aún no ha movido un dedo para lograr el acuerdo de los habitantes, y sin éste no va a ser posible la inmigración [judía]». En el encuentro siguiente, el alto comisionado les advirtió: «Ustedes están incitando a una masacre con sus propias manos, una masacre que va a tener lugar si ignoran a los árabes» (protocolos inéditos, en N. Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question*, 105).

10. D. Ben Gurion, *Mima'amad le'am* («La política exterior de la nación judía, en «De una clase a un pueblo») Tel Aviv 5715 (1955), 107. La convención mundial para los obreros de la Tierra de Israel, en la que participaron 220 delegados de cerca de veinte países, solicitó conseguir el apoyo de líderes obreros y dirigentes de movimientos socialistas de todo el mundo en pro de la población judía en Palestina. A los líderes socialistas judíos notables como David Ben Gurion, Berl Katzenelson y Arthur Rupin, se unieron socialistas europeos renombrados como Jean Lonquet, de Francia, y Eduard Bernstein, de Alemania. Cf. *Die Weltkongress für das arbeitende Palästina*, en Jüdische Rundschau, 1 de octubre de 1930, 501ss.

do amonestado por darle tanta importancia al movimiento árabe, por sobrevalorarlo; sin embargo, dicho movimiento existe»[11].

La diferencia entre Buber y otros sionistas, especialmente los dirigentes, no reside en la sensibilidad moral en sí, sino, tal como vimos, en la valoración que estos últimos le daban a la relevancia *política* del aspecto moral de la cuestión árabe. Es posible distinguir analíticamente entre la dimensión *épica* y la *ideológica* inherentes a la confrontación de la cuestión árabe, es decir, entre el aspecto biográfico-existencial del problema en la experiencia individual y la valoración política del problema con su solución propuesta[12].

Claro está que el acento, el tono y las consideraciones de la reacción épica no necesariamente se corresponden con la reacción ideológica. En el nivel épico, o en el existencial, el hombre está sometido a la consternación moral y a la sensación de culpa; mientras que en el nivel ideológico, para la valoración de la situación y el establecimiento de un orden de preferencias y juicios *políticos*, se integran diversos puntos de vista, esto es, perspectivas amplias –histórica, social y económica– características del análisis ideológico. El deber de la política sionista, de acuerdo con la concepción aceptada, es ante todo servir a las necesidades del pueblo judío y su interés. La mayor parte de los líderes sionistas, cuyas reacciones ideológicas ante la cuestión árabe examinaremos aquí detalladamente, concluyeron entonces que, desafortunadamente, la política sionista no puede permitir que los dilemas morales inherentes a la cuestión árabe marquen con su sello (cualquiera que éste sea) las preferencias políticas del movimiento sionista. Buber entró en discusión con esta conclusión y sostuvo que la política sionista puede y debe dar una respuesta directa e indubitable a los problemas morales provocados por la cuestión árabe.

Tal como demostró Neil Caplan de manera convincente en su rigurosa investigación *El judaísmo de Israel y la cuestión árabe 1917-1925*, el movimiento sionista, sobre todo en el marco del *Yishuv*, no cesó de ocuparse de la cuestión árabe[13]. De todos modos, la postura dominante en el seno de las autoridades del *Yishuv* era minimizar en las discusiones públicas el peso del tema y no resaltar el poder de la oposición árabe frente al sionismo y su entorno. Cuando la resistencia árabe se discutía en público, en general se presentaba como un asunto pasajero o como consecuencia de la manipulación de elementos sin escrúpulos en la comunidad árabe. Esa misma decisión táctica, como señala Caplan, provenía de la visión de los dirigentes sionistas que no aceptaban compatibilizar –al menos al principio– los objetivos del movimiento sionista con las aspiraciones de la población árabe de Israel. Berl Katzenelson (1887-1944), quien entonces ya era uno de los líderes políticos del Laborismo, expresó insistentemente esta opinión consensuada en el discurso que pronunció en el XII Congreso sionista. Dicho congreso tuvo lugar en septiembre de 1921 en Karlsbad, Checoslovaquia. Allí trató largamente la cuestión árabe, en especial a la luz de las revueltas del mes de mayo de ese mismo año. Berl Katzenelson sostenía con énfasis en aquella ocasión: «La búsqueda de una coexistencia pacífica con los árabes no es nueva. El obrero judío [siempre] buscó cultivar relaciones humanas entre judíos y árabes... De todos modos, ahora todavía la distancia entre nosotros es grande. Antes de que podamos atraer hacia nosotros por la vía pacífica a las multitudes árabes [debemos reconocer que] nuestras vidas se encuentran en peligro. Más aún, debemos asegurar la vida y el patrimonio; sólo entonces podremos negociar con los árabes para alcanzar un entendimiento. A aquellos que predican moral [al *Yishuv*] sólo podemos decirles una cosa: vengan a Israel a demostrar que tienen la capacidad de fundar relaciones con los árabes más amigables que las que nosotros entablamos... Tenemos claro que hoy el trabajo político importante del movimiento es: la renovación de la inmigración a Israel, el desarrollo del espíritu pionero (*halutziut*)... El reforzamiento de nuestra propia defensa y la consolidación de nuestra posición en Israel»[14].

11. Z. Jabotinsky, *La función de la Legión: evitar la violencia*, en *Discursos 1905-1926*, Jerusalem 1974, 198. Dichas observaciones fueron pronunciadas en una discusión en torno a la seguridad del *Yishuv*, en un encuentro del Comité de acción perteneciente a la dirigencia de la Organización sionista mundial que tuvo lugar en Praga, en julio de 1921.

12. Aquí adopté la distinción de Eliezer Schweid. Cf. Introducción a *Ha'imut im hasheelah ha'aravit* V (antología: «La confrontación con la cuestión árabe»), Jerusalem 1975.

13. N. Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question, 1917-1925*.

14. Tomado del protocolo estenográfico de las discusiones del XII Congreso sionista («Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des XII Zionisten-Kongresses», Berlin 1922), que tuvo lugar en Karlsbad, en septiembre 1921. La conferencia de Katzenelson fue pronunciada en yídish.

Es imposible transigir sobre las prioridades sionistas, determinó Berl agresivamente, y sin duda no es posible que la realización de las metas fijadas dependa de una vana esperanza puesta en conseguir el acuerdo árabe con la empresa sionista. Anteriormente, en 1918, otro líder del *Yishuv* llamado Yitzhak A. Wilkansky (1880-1955), formuló el problema político ocasionado por la resistencia árabe en términos punzantes e incómodos: «De todos modos, si hubiese sido posible [alcanzar las metas urgentes del sionismo] yo hubiera cometido injusticia con los árabes... hay entre nosotros quienes se oponen a esto desde un punto de vista de rectitud y moral elevadas. Señores... y si alguien quiere ser un 'defensor de los animales' [conmiserarse con su dolor], entonces debe ser extremista en eso. Cuando ustedes invaden el cuerpo del pueblo árabe, y de este modo le impiden estar unido, también en esto están atentando contra su alma. Asimismo, los árabes no son pescados secos, y tienen sangre, y ellos viven y sienten dolor cuando un 'cuerpo extraño' penetra su cuerpo. ¿Por qué los 'moralistas' no se detienen en esto? Hay que ser o completamente vegetarianos, o carnívoros, no vegetarianos a medias, una tercera o cuarta parte»[15].

El sionismo debía aceptar varias decisiones políticas duras y dolorosas desde el punto de vista moral. En dicha encrucijada, la mayoría de los sionistas –especialmente los del campo socialista– prefirió no unirse a la valoración prosaica de Wilkansky. La mayor parte de ellos escogió engañarse con esa esperanza, aquella misma con la que se justificaba Ben Gurion por ejemplo, según la cual, al final la multitud árabe reconocería los beneficios materiales proporcionados por la colonización judía en Palestina; y cobijados bajo el ala de sus propios responsables socialistas, reconocerían su comunidad de intereses con el sionismo en tanto movimiento obrero de los judíos[16]. A pesar de esto, quedó consensuado que los gestos

15. Protocolo de un cónclave de los dirigentes de todas las facciones de la judería palestina, celebrado en diciembre de 1918. En ese encuentro se formularon «demandas nacionales» del *Yishuv*, que fueron presentadas más tarde en la Conferencia por la paz en París. Actas del Consejo israelí, 15-19 tevet 5679. Archivo sionista central, J1/8766/I; también en N. Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question*, 29.

16. Sobre las posturas sionistas-socialistas respecto de la cuestión árabe, cf. Esco Foundation for Palestine, *Palestine: a Study of Jewish, Arab and British Policies* I, New-Haven 1947, 573-578. Una antología representativa de la correspondencia entre sionistas-socialistas sobre el tema, en E. Sereni-R. E. Ashery (eds.), *Jews and Arabs in Palestine: Studies in Nacional and Colonial Problem*, New York 1936.

políticos hacia los árabes, por más importantes que fueran, constituían un asunto secundario para el interés político[17]. Yizhak Ben Zvi (1884-1963), más tarde segundo presidente de Israel, que de por sí sentía un afecto romántico hacia los árabes, sostuvo en una discusión que tuvo lugar en el consejo nacional del *Yishuv* en 1922, que la fiel preocupación moral por los sentimientos de la población árabe en Palestina respecto a sus intereses, desafortunadamente, podría no coincidir con el avance de las necesidades y preferencias sionistas, esto es, libre inmigración judía y asentamiento sin límites en Israel[18]. Sionistas como Katzenelson, Ben Gurion y Ben Zvi, que creían en el derecho a la autodeterminación nacional, sólo podían estar consternados frente al hecho de que la búsqueda real del derecho a la autodeterminación del pueblo judío implicara un enfrentamiento con otro pueblo, con los árabes de Palestina, que gozaban del mismo derecho fundamental. «De manera análoga», señala el historiador Jacob Talmon, «a pesar de que eran fundamentalmente antiimperialistas y apasionadamente democráticos, los sionistas no tenían otra alternativa [o al menos así pensaban] que buscar ayuda entre las potencias imperialistas. Los sionistas, continúa Talmon, estaban perplejos frente al fuego cruzado de ese tiempo, entre las exigencias de su conciencia religiosa [esto es, moral] y las del poder político secular, entre un nacionalismo mesiánico por un lado y un universalismo mesiánico por otro»[19].

Los dirigentes sionistas tomaron una determinación política –para muchos una decisión moralmente deprimente– que consistía en impulsar la realización de las metas sionistas sin tener en cuenta su afinidad con las aspiraciones nacionales de los árabes.

Desde el punto de vista demográfico, Palestina era árabe por absoluta mayoría. Según un censo británico de 1922, había 660.641

17. Los dirigentes del *Yishuv* continuaron avanzando con lo que se denominó «trabajo árabe», esto es, apoyo a organizaciones políticas árabes moderadas (frecuentemente a través de fundaciones secretas). La inclusión de la población árabe en los servicios sociales y económicos del *Yishuv*, sobre todo en los servicios agrícolas y médicos, ayudó a la organización de asociaciones gremiales árabes, etc. También se hicieron esfuerzos para difundir entre los judíos la lengua y la cultura árabes. De todos modos, la energía y los recursos invertidos en estas iniciativas eran limitados. Cf. N. Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question*, 127-145, 1978.

18. *Ibid.*, 137.

19. J. Talmon, *Israel Among the Nations*, London 1970, 132.

árabes, frente a 83.790 judíos[20]. Aun sin recurrir a los datos estadísticos proporcionados por los rigurosos empleados de Su Majestad, la evidencia de la mayoría árabe era indiscutible. Sin embargo, este hecho no cuestionaba la decisión de los judíos de fundar en Palestina su hogar nacional. Para la mayoría de los sionistas, la relación entre la tierra y el pueblo de Israel resultaba obvia. Tal relación, que fue guardada fielmente durante dos mil años de exilio, con frecuencia era concebida por los sionistas como proveedora del «derecho histórico» de los judíos sobre la Tierra de Israel. Esta formulación legaloide[21] buscaba traducir al lenguaje de la política laica moderna algo que para los judíos constituía una realidad en la experiencia y en la conciencia, una realidad tan inapelable como la presencia de los árabes en Palestina. Un principio fundamental de la perspectiva sionista determinó que la «cuestión judía» –la creciente opresión física y cultural de los judíos en el mundo moderno– únicamente puede ser resuelta por la reunión de todas las diásporas (*kibutz galuyot*) en la tierra de los antepasados. El apego a este principio convirtió la relación de los judíos con Palestina aún más imperiosa. El reconocimiento del «derecho del pueblo judío a Palestina», determinado por la declaración Balfour y sumado al apoyo que obtuvo de las potencias occidentales y de la Sociedad de Naciones, sólo reforzaron aquello que muchos judíos consideraban evidente.

Desde esta perspectiva, los dirigentes sionistas consideraban moralmente válida la declaración del «derecho» judío sobre Palestina. Es más, en ese momento contestaron que la necesidad que de esa tierra tenía el pueblo judío, especialmente tras el ascenso de Hitler al poder, era mayor y más urgente que la de los árabes. A la luz de la necesidad determinante de asegurar la supervivencia del pueblo judío, el daño sionista ocasionado sobre los derechos árabes

20. Esco Foundation, *Palestine* I, 320ss. Para una documentación abarcadora y un análisis de la población en Palestina, cf. D. Friedlander-C. Goldscheider, *The Population of Israel*, New York 1979, 53-82.

21. A pesar de que frecuente y apasionadamente Buber hablaba de la afinidad singular judía con la Tierra de Israel, se negaba a adoptar la expresión «derechos» históricos, que se podría decir que los judíos tienen sobre la tierra. Buber rechazaba este concepto de derecho como un legalismo engañoso. Cf. *supra*, el cap. 13 del presente libro: «El hogar nacional y la política nacional en Palestina». Una expresión detallada de su concepción de la relación –y la reivindicación– de los judíos sobre la Tierra de Israel se encuentra en *Bein 'am leartzo: 'ikarei toldotav shel ra'ayon* («Entre un pueblo y su tierra: principios de la historia de una idea»), Tel Aviv 1985.

no les parecía más que una incomodidad: «Cuando las reivindicaciones de los árabes se presentan frente a la reivindicación judía de salvación, semejan el apetito que quiere reivindicarse ante el hambre»[22]. De ahí que el reto *político* inmediato ante el cual se hallaba el sionismo, era anular la superioridad árabe, una superioridad que proporcionaba una justificación «superficial» para la exigencia de constituir a Palestina como un Estado árabe, y esto se lograría mediante la rápida creación de una mayoría judía, en la medida de lo posible[23]. Una inmigración judía acelerada, *aliyah* según el discurso sionista, se volvió la suprema estrategia en la política de reacción del movimiento sionista ante la cuestión árabe[24]. Paralelamente al aliento de la inmigración y creación de una mayoría judía –política que en los años veinte fue formulada de manera sombría y polisémica, pero que en los años treinta se volvió cada vez más explícita[25]–, continuaron a un ritmo veloz las acciones para la creación de una comunidad autónoma en Palestina. Una comunidad como ésta debería ser autosuficiente desde el punto de vista econó-

22. Z. Jabotinsky, *Evidence Submitted to the Palestine Royal Commission*, en House of Lords (11 de febrero de 1937), London 1937, 13; cf. también en *Discursos 1927-1940*, Jerusalem 1974.

23. Cf. N. Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question*, 5-7.

24. *Ibid.*, 200ss.

25. Gran parte de la imaginación y apasionamiento del movimiento sionista fueron dedicados a la pregunta acerca de qué política adoptar para crear una mayoría judía en Palestina. La postura ambigua de Gran Bretaña respecto de la declaración Balfour y su compromiso para cultivar el Hogar nacional judío, así como las fluctuaciones en el ritmo de la inmigración, plantearon a los dirigentes sionistas problemas difíciles. En los años veinte, los responsables sionistas estaban persuadidos de que sería juicioso avanzar cautelosamente y construir el *Yishuv* de manera «orgánica», con el sistema de «hombre por hombre, granja por granja». Sin embargo, estos dirigentes promovían en lo posible la postergación de la determinación política. Debía ser evitada una retórica provocativa, así como también una exhibición pretenciosa del *Endziel* (la fundación de un Estado judío soberano en tanto objetivo final del sionismo). El hecho de que la discusión sobre el objetivo final haya sido puesta entre paréntesis permitió a muchos sionistas, entre ellos Buber, considerar la soberanía política como no esencial para el cumplimiento de las metas inmediatas del movimiento. Pero desde los años treinta, con el sufrimiento creciente del judaísmo europeo y con el crecimiento paralelo de la inmigración, tuvo lugar un cambio de prioridades en la política sionista. No sólo la creación de una mayoría judía en Palestina pasó a ser una meta más buscada, sino que la soberanía política ya no se consideraba un objetivo final y lejano. De hecho, la soberanía política comenzó a considerarse condición *sine qua non*, exigida para asegurar la realización del objetivo principal del sionismo: dar refugio a las multitudes judías perseguidas. Cf. Ben Halpern, *The Idea of the Jewish State*, Cambridge 1961, 20-51, en especial 35-38.

mico y social, razón por la cual debería tener un sistema escolar independiente, unidades de autodefensa (la *Haganah*), instituciones de autogobierno y una red de asentamientos agrícolas. La intención era presentar frente a los árabes (y los británicos) como hecho consumado la imagen de una mayoría judía arraigada en una economía floreciente y una estructura social efervescente. La esperanza se cifraba en que los árabes aceptasen la situación y en esa aceptación pidieran vivir con los judíos en paz y armonía.

La postura sionista dominante, surgida de una determinación militante de no renunciar a aquello que es visto como derechos judíos básicos, fue claramente resumida por el presidente del movimiento sionista mundial, Haim Weitzmann (1874-1952), partidario del acuerdo y la moderación política, que mostró una profunda sensibilidad por la cuestión árabe[26]. En respuesta (de 17 de enero de 1930) a la carta de un judío norteamericano, que preguntó si verdaderamente los judíos carecen de una base legítima en sus reivindicaciones frente al sionismo, Weizmann reconoció que Palestina es la tierra de dos pueblos que tienen iguales derechos.

Pero una igualdad de derechos entre socios que todavía se diferencian mucho en número obliga a una reflexión cautelosa y una vigilancia constante. La Tierra de Israel va a dividirse entre dos pueblos: uno ya habita en ella en plenitud de fuerzas, mientras que del otro hasta ahora ha llegado sólo una vanguardia. Los árabes son *beati possidentes* [benditos propietarios], mientras que nosotros debemos defender estos derechos *qui ont toujours tort* [que siempre están equivocados]. La fuerza de la inercia funciona a favor de los árabes, y los pensamientos que se limitan a ir por el camino trazado minan el objetivo y destruyen los fundamentos de aquello que está por nacer, esto es, nuestro hogar nacional en la Tierra de Israel. Mientras aceptamos el principio de la igualdad entre judíos y árabes en el futuro Estado

26. Cf. la observación que hizo Weitzmann en el XIV Congreso, que tuvo lugar en agosto de 1925, durante la discusión en torno a la propuesta de Jabotinsky de fundar una Legión judía para la defensa del *Yishuv* contra «revoltosos» árabes: «La clave [para asegurar el desarrollo pacífico del *Yishuv*] reside en la iniciativa judía que constituya amistad y cooperación genuinas con los árabes del Oriente Medio [aplausos frenéticos]. Israel debe construirse sin quitar ni un ápice a los justos derechos de los árabes. El Congreso sionista no debe limitarse a formulaciones 'platónicas'. El Congreso debe reconocer la verdad, esto es, que Palestina no es Rhodesia, que seiscientos mil árabes viven en ella y tienen, según el sentido de la justicia de la comunidad internacional, exactamente el mismo derecho que nosotros tenemos a un hogar nacional [aplausos]» (Protocolo de las discusiones del XIV Congreso sionista que tuvo lugar en agosto de 1925 en Viena, London 1926, 328).

palestino, los árabes presionan por su inmediata constitución, ya que las circunstancias les permitirán distorsionarlo y volverlo un Estado árabe del que no habrá retorno posible a la situación de verdadera igualdad.

No necesitamos diletantes políticos o aventureros como sir [John] Philby... que nos enseñen cuán necesario es para nosotros un entendimiento amistoso con los árabes, y simplemente es perverso de parte de ellos dar la impresión de que no somos conscientes de la necesidad de semejante comprensión o que no estuvimos suficientemente decididos a buscarla.

Todas las objeciones que los árabes han planteado ante lo que hicimos en Palestina durante el lapso de los últimos diez años, se reducen esencialmente a un único tema: que hemos venido y seguiremos viniendo en cantidades crecientes. En 1848 un líder italiano dijo a los austriacos: «No les pedimos que nos gobiernen bien, sino que se marchen». Cuando los árabes hablan con sinceridad, nos dicen: «No les pedimos que nos traten de manera justa, sino que no vengan». Y mientras no exijan esto mediante calumnias acerca de la iniquidad que sufrieron por nuestra causa, puedo también entender y respetar su punto de vista. Todo aquel que piensa que nuestra reivindicación de un hogar nacional –de un pedazo de tierra sobre este planeta– no está justificado, que sólo nosotros entre todas las naciones fuimos condenados a ser siempre nómadas, expulsados de un país, impedidos a entrar en otro, despreciados y humillados en aquellos lugares donde permanecemos, todo aquel que piensa que el Mandato fue un error y una injusticia hacia los árabes palestinos, permítanles decir eso. Si algún judío siente esto, permítanle también decirlo. Todo lo que puedo decirles a quienes de pronto adoptaron esa perspectiva, es que hubiera sido honesto pensar así hace doce años, antes de que se hubieran despertado tantas esperanzas, se sacrificaran tantas personas y tanto trabajo fuese invertido en aquello que es un ideal respetable y justo según nuestro criterio, y que el mundo aceptó.

Si algún día nuestro hogar nacional tuviese lugar en Palestina, si el derecho a llegar libremente a esta tierra se conservara, si la idea del derecho de ambos pueblos se mantuviera vigente, claro está que para aquella mitad de la futura población, que ya se encuentra en su lugar y está decidida a conservar la otra mitad, no se le puede dar el poder de decisión ni concederles poderes que sólo corresponden a la población completa.

[...] Lo digo con claridad y plena conciencia de mi responsabilidad: No voy a renunciar a nuestras esperanzas nacionales ni a abandonar las bases de nuestra existencia nacional a cambio de un *shibbolet* [una espiga][27]. De-

27. Cf. Libro de los jueces 12, 5-6. Esta palabra, que significa «espiga», se usó en el relato del juez Jefté como contraseña. Durante una guerra entre galaditas y efraimitas, los primeros exigían que todo el mundo se identificase pronunciando la palabra *shibbolet*: la gente de la tribu de Efraím no podía pronunciar correctamente

bemos considerar hasta el final del camino que no tenemos derecho a cometer un suicidio nacional. Es preferible vernos abandonados por aparentes amigos o amigos sinceros a medias entre los no-judíos; es preferible recomenzar nuestro vagabundeo por el desierto y renunciar a la idea de ver nuestras más ancestrales esperanzas realizarse en nuestro tiempo, que renunciar a nuestro derecho básico a la libertad y la igualdad en Palestina, nuestro derecho como nacidos en la Tierra de Israel. No debemos pecar contra el derecho, tampoco traicionar el futuro de nuestro pueblo[28].

En esta carta, que sólo fue publicada recientemente, se encuentra implícita la así llamada «visión trágica» del problema en Palestina: un conflicto entre dos reivindicaciones justas, que desafortunadamente son irreconciliables. Con el ascenso de los nazis al poder y la necesidad imperiosa de conseguir un refugio para los judíos, y paralelamente, con la creciente oposición de los árabes al sionismo, entre los sionistas se forjó la convicción de que la brecha entre judíos y árabes no era en modo alguno superable.

Buber y la cuestión árabe

La visión trágica del conflicto entre judíos y árabes en Palestina se volvió moneda corriente en la ideología sionista. Buber rechazó enfáticamente esta visión y la consecuente resignación ante un conflicto que se intensificaba constantemente, así como también la premisa de que frente a la fuerte resistencia árabe, la única alternativa concreta que le quedaba al sionismo era afirmarse como una política autoritaria. Este rechazo por parte de Buber de la

el sonido «sh» y en su lugar decía «s»; así, en vez de decir *shibbolet* decían *sibbolet*; esto los delataba ante sus enemigos y eran degollados.

28. Weizmann a James Marshall, 17 de enero de 1930, *The Letters & Papers of Chaim Weizmann* XIV, ed. C. Dresner, Jerusalem 1979, 208-211. La postura de Weizmann ante la cuestión árabe expresa la distinción que hacían entre la reacción moral o «épico-existencial» y la de base ideológica. Como líder de la Organización sionista mundial, los juicios de Weizmann eran claramente ideológicos, y a partir de ellos pretendía astutamente acomodar las preferencias sionistas a las reclamaciones de una política pragmática. En el tiempo en que las consideraciones morales coincidían con las de la situación política inmediata, Weizmann tenía una posición cercana a la de Buber; en otras épocas hubo una diferencia considerable en las posturas de ambos. Cf. J. Reinharz, Introducción al vol. IX de la correspondencia de Weizmann, xxixss. Asimismo, Y. Goldstein, *Were the Arabs Overlooked bay de Zionists?*, 24-26.

visión trágica del conflicto, y de las conclusiones morales y políticas, fue el *leitmotiv* de sus escritos sobre la cuestión árabe y la política sionista que se encuentran reunidos en el presente libro.

La visión trágica del conflicto suponía que las diferencias entre las posturas de los sionistas y los árabes eran irreconciliables, a no ser por una política autoritaria; Buber sostenía que dicha visión suspendía el problema moral poniéndolo entre paréntesis. Él consideraba que no bastaba con reconocer la existencia del problema, ni siquiera con sinceridad. El movimiento sionista debe vivir con el problema; debe permitirle a éste que aguijonee su conciencia hasta que se encuentre una solución *desde un aspecto moral*. Es decir, hasta que se logre un acuerdo mutuo convenido entre las reivindicaciones en conflicto de los judíos y los árabes. Buber insistía en que el problema moral debía encabezar el orden del día del movimiento sionista y ocupar el corazón de su imaginario político. Buber no dudaba en ofrecer propuestas políticas definidas –era un partidario enfático de la idea de un Estado binacional en el que judíos y árabes pudiesen gozar de una igualdad política y nacional–[29]; sin embargo, el desafío que Buber puso ante los dirigentes sionistas no consistía en el ofrecimiento de un programa político más moderado. El reto consistía en reclamar que los dirigentes sionistas integrasen en su pensamiento político una tensión moral o, como él prefería denominarla, una «dirección» (*Richtung*): un sentido ético que él veía como una necesidad orientada a alentar el entendimiento conducente a una política más moderada.

La crítica de Buber hacia los dirigentes sionistas en este tema estaba sin duda dirigida también hacia una tendencia –generalizada en el pensamiento político– a separar moral y política, ubicándolas como áreas separadas de juicio y comportamiento. En especial, Buber evidenció una temeraria hipocresía que era común entre la mayoría de los líderes políticos, una hipocresía que se extendía sin distinción de filiaciones ideológicas. Esta hipocresía se podía reconocer en la tendencia a incluir temas morales y a la vez continuar por la senda de la conquista de un posicionamiento de existencia nacional a secas por los medios de la *Realpolitik* a la luz de la premisa sutil que sostiene que «nuestro mundo complejo y cruel» es im-

29. Cf. *supra*, los cap. 10, 13, 25, 31, 34, 38 y 40 del presente volumen.

posible de corregir a partir de principios éticos. Según Buber, este cinismo apenas velado por gestos vacíos de ideales de moral y justicia, volvió vana la promesa alojada en esos ideales.

Buber estaba en contacto con una minoría estridente y agresiva en el campo sionista que veía en la cuestión árabe un asunto central ante el que se movilizaba. Según los miembros de esta minoría, la cuestión árabe amenazaba con viciar el núcleo moral y espiritual del sionismo, y por ello no se debía postergar su tratamiento ni solucionarla por medio de tácticas políticas autoritarias. Dichos miembros sostenían que por más postergación y política que retrasara el tratamiento del problema, no se reduciría ni un ápice el reto moral impuesto por la cuestión árabe. Para esos sionistas, la oposición árabe al sionismo se alimentaba de un temor básico a ser despojados de sus derechos y sus tierras, que los «invasores» judíos los dominen a ellos y a su tierra con ayuda británica. Buber y quienes pensaban como él veían aquí un miedo real y comprensible, y convocaron a un debate sobre la cuestión árabe desde la perspectiva de ese miedo. Por ello, el reto moral consistía en disipar los temores de los árabes sin renunciar a las metas sionistas ancladas en necesidades judías auténticas, que sin duda serían decisivas desde el punto de vista moral. Sionistas que compartían esta visión desarrollaron diversas fórmulas para compatibilizar las necesidades político-morales de árabes y judíos[30]. Tales fórmulas incluían un acuerdo, una armonización mutua y la disposición a reducir el nivel de aspiraciones de los movimientos nacionales implicados en el conflicto al mínimo necesario para asegurar los intereses fundamentales –moralmente justificados–, del pueblo judío y del pueblo árabe palestino. Los mismos partidarios del denominado «sionismo pacifista» reconocían que su aproximación especial a la cuestión árabe imponía, de hecho exigía absolutamente, la misma buena voluntad y altruismo moral tanto de parte del movimiento sionista como del lado árabe[31]. Y si no se hallara un número significativo de árabes que fuese en esa dirección –y realmente no lo hubo[32]– se originaría una asimetría que dejaría sin base a su pacifismo. Pero como Buber enfatizó repetidamente, el altruismo político se funda en la confianza mutua; por ello, en tanto que intruso, desde el lugar de quien molesta e invade, la tarea de crear confianza por la parte árabe recae sobre el movimiento sionista. Los judíos deben mostrar pequeños gestos y pasos políticos audaces de cara a cultivar la confianza de los árabes: los judíos deben valorar verdaderamente la cultura y las sensibilidades de los árabes; el movimiento sionista debe evitar situarse bajo la tutela de una potencia imperialista, menos aun de alguna que sea hostil a los intereses árabes; el sionismo tiene que proponer un «programa de paz» digno de confianza, que esboce los caminos posibles para conciliar los intereses de ambos pueblos. Sólo con gestos y pasos de este tipo, que muestren explícitamente la disposición del sionismo para la fraternidad, el acuerdo y el respeto mutuo, se puede lograr la confianza árabe. Esta tendencia fue formulada de manera resumida y clara por Robert Weltsch (1891-1982), amigo de Buber, editor del prestigioso semanario sionista alemán «El mundo judío» (*Jüdische Rundschau*). En vísperas del XIV Congreso sionista, en agosto de 1925, Weltsch escribió un editorial que provocó muchas reacciones; en él determinaba: «Hay un pueblo sin tierra; pero no hay ninguna tierra sin pueblo [...] En Palestina se encuentran 700.000 habitantes: un pueblo que habita esa tierra por siglos, y con razón ve en ella la tierra de sus antepasados y su patria. Hay que tener en cuenta esta postura [...] *En Palestina siempre vivirán dos pueblos: judíos y árabes* [...] Esa tierra sólo puede prosperar si hay una relación de confianza mutua entre ambos pueblos. Y esta relación sólo se establecerá si los nuevos habitantes –y en este caso somos nosotros los nuevos– quieren sincera y honestamente la coexistencia con el otro

30. Cf. S. L. Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine During Mandatory Times*, Haifa 1970 y passim.

31. P. Meroz, *Sionismo pacifista: su grandeza y debilidad. «Brith Shalom» en las luchas del «Yishuv» y del sionismo*: Basha'ar: Revista social y cultural 21/6 (noviembre-diciembre 1978) 554-564; 21/7 (enero-febrero 1979) 60-81. El término «pacifista» en este contexto no indica una oposición ideológica o doctrinal frente a la violencia, sino la creencia en que el logro de un entendimiento con los árabes a partir de la paz y la amistad debe encabezar los intereses de la política sionista.

32. Cf. *supra*, el cap. 49 del presente libro, especialmente la nota 2. En cuanto a las reacciones de los árabes ante el sionismo, sobre todo al sionismo «pacifista», cf. D. Ben Gurion, *Sijotai 'im manhiguim 'araviim* («Mis conversaciones con líderes árabes»), Tel Aviv 1967, 20-25, 78ss. L. Hattis *The Bi-National Idea in Palestine*, 62ss, 99ss, 122ss, 187ss, 272ss, 303ss; Y. Porath, *Alyiata shel hatnu'ah haleumit 'aravit palestinit 1918-1929* («El surgimiento del Movimiento nacional árabe palestino 1918-1929»»), Jerusalem 1971, 30-35; y Y. Nevo, *La postura de los árabes de Palestina ante el asentamiento judío y el sionismo*, en Sh. Ettinger (ed.), *Hatzionut vehasheelah ha'aravit* («El sionismo y la cuestión árabe»), 163-172.

pueblo, con respeto mutuo y reconocimiento sin límites de los derechos de ellos en tanto seres humanos y en tanto nación [...] La realización del sionismo sólo tendrá lugar si logramos insertar la empresa sionista en el marco del mundo oriental, cuya autoconciencia va en aumento. La opinión pública mundial no puede olvidar la existencia de una gran población local en Palestina, la creciente simpatía respecto de las aspiraciones a una autodeterminación nacional de pueblos locales le ocasionará al sionismo un rechazo de muchos grupos, no precisamente por sentimientos anti-judíos sino por consideración de los derechos nacionales de los árabes»[33].

No ser capaces de proponer una respuesta directa y con vuelo imaginativo para la cuestión árabe, sería fracasar política y no sólo moralmente. Buber fue uno de los principales partidarios de esta concepción, e insistía en que una política de poder, la llamada *Realpolitik*, es una política miope en el largo plazo, cuyo final consistirá en minar los objetivos originarios del sionismo.

La oposición de Buber a la línea sionista oficial no se basaba, pues, en principios éticos abstractos, sino en un realismo más lúcido. Consecuentemente, con la concepción de este realismo lúcido, él se resistió a una política que quería crear una mayoría judía en Palestina, una política que, según vimos, era la estrategia que guiaba la reacción judía ante la cuestión árabe. Buber se relacionó con una minoría entre los sionistas, una minoría incluso dentro del campo «pacifista», que estaba dispuesta a limitar la inmigración en aras de un proceso de acuerdo con los árabes[34]. Desde los principios fundamentales del sionismo, se trataba de una postura extremadamente radical, ya que la libre inmigración de judíos a Palestina fue concebida desde su fundación como condición *sine qua non* para la realización del objetivo ético supremo del movimiento, es decir, la solución a la cuestión judía. Más aún, al aceptar que la inmigración judía pudiera depender de las sensibilidades de los árabes y de su acuerdo, Buber y sus camaradas contradecían la más apasionada visión sionista, consistente en reconstituir al pueblo judío como nación soberana, que tiene la libertad y dignidad de determinar su propio destino[35]. Buber conocía el ánimo que se escondía tras estos argumentos; sin embargo, sostenía que aun cuando él también respetaba e incluso compartía esa disposición, no sería justo desde el punto de vista político transformarlo en una doctrina ideológica inflexible. La premisa de que una comunidad judía políticamente independiente resolvería el problema judío, no era para él más que una ilusión. Primeramente porque era muy poco probable que los judíos del mundo respondieran a la convocatoria a Sión. La promesa de grandes cuotas de inmigración judía en Palestina, preferentemente regulada a voluntad del movimiento sionista, se le hacía suficiente para ofrecer un refugio para los judíos que lo necesitaban. «Muchos, no mayoría»: tantos inmigrantes judíos como fuera posible, pero no necesariamente la creación de una mayoría judía en Palestina; esta formulación le parecía a Buber un lema adecuado para una política razonable. La exigencia de una mayoría judía le parecía a Buber no sólo irreal, sino también apresurada, ya que finalmente agravaría los temores de los árabes y aumentaría la tensión en Palestina.

El establecimiento del Estado de Israel en 1948 y la mayoría judía que fue creada en él volvieron irrelevante la crítica de Buber contra la política sionista. Con todo, él siguió sosteniendo que per-

33. R. Weltsch, *Zum XIV Zionistenkongress. Worum es geht?*: Jüdische Rundschau 30, 64/65 (agosto 1925) 539ss. Sobre el intenso debate en torno a la cuestión árabe que tuvo lugar en círculos sionistas alemanes, cf. *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus: 1882-1933*, ed. e introd. de J. Reinharz, Tübingen 1981, XIIIss y documentos 180-191, 196 y 197; J. Reinharz, *Ideology and Structure in German Zionism: 1882-1933*: Jewish Social Studies 42/2 (primavera 1980) 139-141; y D. L. Niewyk, *The Jews and Weimar*, Baton Rouge 1979, 132-136, 155-156.

34. Del compromiso concerniente al entendimiento judeo-árabe no surgía necesariamente la aceptación de llegar a un acuerdo respecto al ideal de inmigración judía masiva, ilimitada, a Palestina. La verdad es que la mayoría del campo «pacifista» era «maximalista» en la cuestión de la inmigración; por otra parte, había muchos «minimalistas» que eran menos optimistas sobre la posibilidad de establecer una amistad judeo-árabe. Cf. I. Kolatt, *Hatnu'ah hatzionit veha'aravim* («El movimiento sionista y los árabes»), en Sh. Ettinger (ed.), *El sionismo y la cuestión árabe*, 90.

35. En su clásica investigación en torno a las visiones ideológicas imperantes en la política sionista, Ben Halpern asevera que la búsqueda de soberanía era un mito fundador, aglutinante, en el que residían toda la energía y los compromisos del movimiento sionista. Es claro que a veces concepciones soberanas se han moderado a raíz de cálculos tácticos y políticos (cf. *supra*, nota 25). Cf. la crítica que opuso Ben Gurión a *Brith Shalom* («Pacto de paz», movimiento sionista representado por Buber y otros) y a la reivindicación de que el movimiento sionista acepte limitar el crecimiento del *Yishuv* en aras de la paz con los árabes: «Las masas de Israel nunca renunciarán a su fuerte y ardiente deseo de ser un pueblo libre que determina por sí mismo su destino como todos los pueblos libres, sin depender de la gracia o la ira de otro pueblo. Y no hay fuerza en el mundo capaz de arrancar este deseo del corazón del pueblo» (Discurso ante el congreso mundial de los obreros de Palestina, en septiembre de 1930, D. Ben Gurión, *De una clase a una nación*, 107).

seguir la soberanía política era fatuo, una extravagancia injustificada, de ahí que la guerra que acompañó al nacimiento del Estado era, según Buber, evitable. Si bien fue una guerra iniciada por los árabes, era previsible como consecuencia inevitable de la declaración de independencia judía. A pesar de que aceptó la nueva realidad, Buber, como sionista y ciudadano del Estado, siguió ejerciendo su protesta (documentada ampliamente en este libro) contra los errores políticos y morales cometidos –según él– por el gobierno de Israel, principalmente con relación a los problemas surgidos con la guerra de independencia: la cuestión de los refugiados árabes y del estatus indefinido de aquellos que quedaron dentro de los límites del Estado judío. A pesar de la deprimente complejidad de la cuestión árabe, Buber siguió creyendo que con decisión moral e imaginación política sería posible encontrar la solución del conflicto.

Durante más de sesenta años de incesante oposición a la *Realpolitik* como línea dominante en la política sionista, Buber desarrolló una concepción única de la política. Él proponía transitar con cuidado entre dos escollos: por un lado, evitar el polo del idealismo moral abstracto y políticamente inútil; por otro, aconsejaba evadir el polo de la ética cínica del *sacro egoismo*, visión según la cual la búsqueda egoísta de la realización de los intereses es un asunto «sagrado», y por tanto autosuficiente desde el punto de vista moral, aun cuando implica el desinterés por los otros y hasta su explotación.

La concepción política de Buber. La línea de demarcación («Kav hatjûm»)

Las raíces de la implicación política de Buber se encuentran en el movimiento de socialismo religioso surgido después de la Primera Guerra Mundial. Buber compartía con otros intelectuales religiosos como Paul Tillich, Leonard Ragaz y Eugen Rosenstock-Huessy, la idea de que la aflicción y la desunión imperantes en la sociedad moderna se deben a la polarización radical entre el ámbito sagrado y el secular[36]. La religión se confinó a sí misma a los re-

36. Sobre la concepción buberiana del socialismo en general y del socialismo religioso en particular, cf. la antología de ensayos *Caminos de utopía*, México 1955; especialmente el capítulo de la edición en hebreo, «Tres capítulos de socialismo religioso» (*Netivot beutopia*, Tel Aviv 1983, 180-182) y el artículo de A. Schapira (ed.), *Javrutot mithavot vetikun olam: hautopizm hajevrati shel Martin Buber* (*ibid.*, 276-314; «Compañías emergentes y *Tikun olam*: el utopismo social de Martin Buber»). Cf. R. Breiphol (ed.), *Dokumente zum religiösen Sozialismus in Duetschland: Mit einer historisch-systematischen Einführung*, München 1972; también M. Mattmüller, *Leonard Ragaz und der religiöse Sozialismus, eine Biographie*, Zollikon 1957); y la antología de la conferencia sobre socialismo religioso, en cuya organización participó Buber: *Sozialismus aus dem Glauben, Verhandlungen der sozialistichen Tagung im Hepenheim a.d.B., Pfingstwoche 1928*, Zürich-Leipzig 1929. Sobre el socialismo religioso de Buber, cf. la conferencia anteriormente mencionada (p. 90ss, 121ss, 217ss). Un resumen que extracta lo esencial de la relación de Buber con el socialismo religioso se encuentra en H. Kohn, *Martin Buber: Sein Werk und Seine Zeit*, Köln ²1961, 217ss; también R. Falk, *Martin Buber and Paul Tillich: Radical Politics and Religion*, New York 1961.

37. Citado en S. H. Bergman, *Hoguim umaaminim* («Pensadores y creyentes»), Tel Aviv 1959, 171. Bergman, uno de los amigos más cercanos de Buber en el *Yishuv*, dedicó un largo artículo al socialismo religioso de Ragaz, *Leonard Ragaz: halojem lemaljut Shadai* («Leonard Ragaz: luchador por el reino de Dios»), 176-195.

38. M. Buber, *Gandhi, die Politik und wir* (1930), in *Werke* I, München 1093s. Una descripción abarcadora de la concepción política de Buber debe tener en cuenta la influencia en su pensamiento del anarcosocialista Gustav Landauer. Cf. *Caminos de Utopía*, México ³1998. Asimismo, cf. R. Weltsch, *Buber's Philosophy*, 438-40; E. Lunn, *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley 1973; R. Link-Salinger, *Friends in Utopia: Martin Buber y Gustav Landauer*: Midstream (enero 1978) 67-72; y B. Susser, *Existence and Utopia: Martin Buber's Philosophy of Politics*, Rutherford 1981.

cintos eclesiásticos de piedad confesional y ritual, renunciando a todo asunto relacionado con el mundo «secular». Pero la división entre lo sagrado y lo profano no tiene un estatuto ontológico: toda la creación es potencialmente sagrada. La santificación de todo lo existente requiere extender la creencia en el Dios creador y redentor hasta nuestra actividad pública y política, ámbitos de la vida sometidos hasta ahora al imperio de objetivos pragmáticos y al cinismo. «Creer en Dios, comenta Ragaz, es algo fácil, pero creer que un día este mundo será el mundo de Dios, creer en eso con una fe tan íntegra y sólida que el hombre pueda diseñar su vida con base en ella, para eso hace falta un hombre creyente hasta la muerte»[37]. Según la concepción del socialismo religioso, el verdadero reto de la fe religiosa es apegarse a la vida en el mundo cotidiano que está «fracturado». «Podremos actuar a favor del reino del cielo, escribe Buber, sólo si actuamos en todas las esferas que nos han sido destinadas [...] no existe política mesiánica legitimada; sin embargo, esto no excluye a la política de la esfera de esta santidad»[38]. Según la teoría política de Buber, el socialismo estaba en consonancia con

el espíritu del judaísmo auténtico o primigenio (*Urjudentum*), cuyo eco se encuentra en el pan-sacramentalismo jasídico, pero su expresión original se encuentra en aquello que Buber denominó humanismo hebreo de la Biblia. Los seres humanos en la Biblia son pecadores como nosotros, pero no cometen un pecado que es nuestro pecado por excelencia: circunscribir a Dios a un espacio limitado; ellos no encierran a Dios en un compartimiento de la vida llamado religión. No se atreven a ponerle un límite al mandamiento de Dios ni le dicen: «Hasta aquí llega tu jurisdicción, desde aquí comienzan las jurisdicciones de la economía, la sociedad y el Estado»[39]. Buber se hallaba persuadido de que la intención final del sionismo es anunciar la novedad del humanismo hebreo. Un signo decisivo para el humanismo hebreo renovado será la cristalización de un *ethos* político que suture el corte entre moral y política.

El eco del debate en torno a la relación entre ética y política –que vuelve al pensamiento alemán al menos desde los tiempos de Johann Gottfried Herder (1744-1803) y se halla bajo el foco de interés de los intelectuales alemanes hasta fines de la Primera Guerra Mundial– se encuentra implícito en la concepción buberiana de la misión del humanismo hebreo[40]. Las intrigas del poder político, su sutileza y su flexibilidad, dominaron sin duda el curso de la guerra y tuvo un efecto de lucidez sobre muchos. El historiador Friedrich Meinecke (1862-1954) celebraba en sus escritos de pre-guerra que la institución del Estado marcara un paso gigantesco en el refinamiento moral de la humanidad. Pero en una valoración histórica renovada de la *raison d'état*, en su ensayo de 1924 *La idea de la razón de estado* («Die Idee der Staaträson»), Meinecke resumió que «la política del poder, el maquiavelismo y la guerra nunca desaparecerán del mundo». Este hecho, según aconsejaba el historiador, no debe conducirnos a la desesperación, dado que el egoísmo de Estado

39. M. Buber, *Te'udah veye'ud* II, en *Am veolam: maamarim veinyanei hasha'ah* (1961), Jerusalem 1984, 129 («Humanismo hebreo», en *Pueblo y mundo: artículos sobre asuntos actuales*).

40. Cf. E. Troeltsch, *Privatmoral und Staatmoral*, en Id., *Deutsche Zukunft*, Berlin 1916, 61-112; A. Vierkandt, *Machtverhältnis und Machtmoral*, Berlin 1916); O. Baumgarten, *Politik und Moral*, Tübingen 1916); H. Scholz, *Politik und Moral: Eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik*, Gotha 1915); E. Franz, *Politik und Moral: Über die Grundlagen politischer Ethik*, Göttingen 1917; y F. Förster, *Politische Ethik und politische Pädagogik*, München ^{3}1918.

(*Staatsegoismus*) puede ser moralmente creativo, pues «por los más diversos caminos surge el bien a partir del mal»[41]. El pronunciamiento más discutido sobre este tema corresponde a la conferencia que en 1918 dictó Max Weber, bajo el título *La política como profesión* («Politik als Beruf»)[42]. En ella, Weber argumenta de manera enérgica a favor de una distinción radical entre la ética dictada por las reivindicaciones del poder político (*Verantwortungsethik*) y los imperativos de la conciencia moral personal (*Gesinungsethik*). Desde un punto de vista sociológico, Weber sostenía que quien está designado como representante del pueblo a veces está obligado a adoptar medios moralmente dudosos a fin de lograr objetivos que se consideran favorables al bien general. «Quien se permite ocuparse con la política, esto es, con el poder y la fuerza como medios, pacta con fuerzas diabólicas. La regla que determina que el bien sólo deriva del bien y el mal del mal, no es cierta en relación con su actividad; a veces lo contrario es lo cierto. Aquel que no está capacitado para entender esto es realmente un infante político». Sin duda Weber no buscaba difundir una visión maquiavélica simplista de la política. Sólo hacía notar que quien apoya la conciencia moral personal como principio aplicable a la política no sólo es ingenuo, sino, peor aún, irresponsable o incluso inmoral, puesto que la naturaleza de la política es que las consecuencias de una decisión política difieren a menudo de la intención que la sostenía. Weber insistía en que el político ideal sabe valorar la «paradoja ética de la política».

Buber se negaba a aceptar la frase acuñada por Weber, para quien «el genio o el demonio político vive en una tensión interna con el dios del amor». Buber y sus discípulos parecían decir al respecto que la suprema misión del sionismo consistía en demostrar a Weber y Meinecke sus respectivos errores. Buber llegó a afirmar ante la con-

41. F. Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison D'État and its Place in Modern History*, New Haven 1957, 429ss (original alemán: *Die Idee der Staatsräson*). El reto al que se enfrenta el estadista, según Meinecke, consiste en garantizar el florecimiento del bien a partir del mal (político) mediante la búsqueda de cuanta armonía sea posible entre la razón de estado y «la ley moral general».

42. M. Weber, *Politik als Beruf*, Berlin 1958 (versión cast.: «La política como vocación», en *El político y el científico*, Madrid ^{2}1969). Para una crítica de Buber, cf. A. E. Simon, *Are There two Ethics*, en A. Bergstraesser (ed.), *Goethe and the Modern World*, Chicago 1950, 374-378. Simon, el más fiel seguidor de Buber en el movimiento sionista, protesta contra «Max Weber, que inventó una conciencia especial, sólo hecha para políticos. Sólo hay un bien y una sola ética» (*ibid.*, 377).

vención sionista de 1932 que si somos judíos, debemos ser partidarios de la postura según la cual «en la realidad histórica el hombre no se impone un objetivo justo, ni elige el camino que lo conduce hacia él y que ofrece la oportunidad del momento para lograr efectivamente su objetivo. Si el objetivo a alcanzar debe ser idéntico a la meta que se impuso al comienzo, entonces la naturaleza del camino debe corresponderse con el objetivo [...] lo que ha sido logrado por medio de mentiras puede aparecer bajo la máscara de la verdad, aquello que se consiguió con violencia puede aparecer bajo el mando de justicia, y por un momento puede tener éxito el engaño, pero pronto los hombres reconocerán que las mentiras son tales desde la raíz, que la violencia a fin de cuentas es violencia, y al final de las mentiras y la violencia juntas va a surgir aquello que la historia le prepara a todo lo engañoso. La enseñanza del profeta Isaías nos guiará en nuestro aprendizaje: 'Sión será rescatada con juicio' (Isaías 1, 27)»[43].

Con todo, a la luz del precio que impuso el proceso de construcción del hogar nacional, algunos de los discípulos y amigos de Buber se desesperanzaron de la posibilidad de que Sión sea así «rescatada con juicio», y que en el proceso de rehabilitación de la patria en la tierra de los patriarcas, el judaísmo se guarde de los medios aviesos e impíos de la política del poder. Hans Kohn (1891-1971), amigo cercano a Buber y su biógrafo, que en 1925 se instaló en Palestina y fue nombrado para desempeñar un cargo importante en la Organización sionista, le escribió a Buber muchas cartas atormentadas, que expresaban su dificultad para compatibilizar su sensibilidad moral, que era extraordinariamente refinada, con la *Realpolitik* adoptada por los dirigentes sionistas en Palestina. Lo deprimía el fracaso de estos dirigentes para cultivar la coexistencia pacífica con la población árabe. En una carta a Buber, que en esa época todavía vivía en Alemania, Kohn escribió: «Eres afortunado de no ver con tus propios ojos los detalles de la realidad sionista palestina. Con un sionismo como el actual no es posible apegarse a los objetivos del sionismo [...] no me preocupo por Ismael, sino por Isaac [...] Me temo que no nos sea posible sostener algo que no podamos abarcar. Desde una concepción errónea de la solidaridad esto va a hundirnos

43. Cf. *supra*, cap. 16 («Y si no es ahora, ¿cuándo?», de 1932): «Lo que no es apto para la vida del individuo no puede ser apto para la de la comunidad».

en el lodo. Que el sionismo sea pacifista o que sea sin mí. El sionismo *no es* judaísmo»[44]. Poco tiempo después, Kohn renunció a su cargo en la Organización sionista y emigró de Palestina en pos de una carrera académica exitosa en Estados Unidos.

A la luz de estas tensiones expresadas por Kohn y otros –como los camaradas de Buber en *Brith Shalom* que Kohn ayudó a fundar y que buscaba promover el entendimiento árabe-judío[45]–, Buber desarrolló una filosofía de acción ética que le ayudó a ocuparse de algunas aparentes ambigüedades morales ante las que se enfrentaba el sionismo. El filósofo valoraba, por supuesto, la frase acuñada por Kohn; sin embargo, disentía de su postura moral básica, que padecía de un idealismo «doctrinario»[46]. Buber sostenía que Kohn escogió como punto de partida principios morales abstractos y *a priori*, y cuando se encontró con una situación política insoportable decidió retirarse de la batalla. Parece que Buber sentía que, a fin de cuentas, Kohn mostró un compromiso mayor hacia la pureza de sus ideales morales que hacia su vocación en cuanto redentor del mundo[47]. Meses después de haber recibido la carta de Kohn, Buber escribió que no debemos olvidar «que si hay un trabajo que hacer en la vida pú-

44. Kohn a Buber, 21.9.1929, en *Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* V, ed. de G. Schaeder, Heidelberg 1974, 1.2, 353. La relación de Kohn y Buber es tratada ampliamente en la introducción al cap. 15 de esta antología.

45. Sobre *Brith Shalom*, cf. *supra*, introducción al cap. 10. También S. L. Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine*, 35-62; A. Kedar, *«Brith Shalom» hatkufah hamukdemet 1925-1928*, en Y. Bauer, M. Davis-I. Kolatt (eds.), *Mejkarim behistoria shel hatzionut mugashim leIsrael Goldstein beyom huladeto hashmonim*, Jerusalem 1976, 224-285 (*«Brith Shalom»*: primera época 1925-1928», en *Investigaciones en historia del sionismo entregadas a Israel Goldstein en su 80 cumpleaños*); A. Kedar, *Hashkafat haolam shel «Brith Shalom»*, en B. Z. Yehoshua-A. Kedar (eds.), *Ideologuia tzionit umedinniyut tzionit*, Jerusalem 1978, 97-114 («Ideología sionista y política sionista», en «La cosmovisión de *Brith Shalom*»); A. Kedar, *«Brith Shalom»: Documents and Introduction*: The Jerusalem Quarterly 18 (invierno 1981) 55-85.

46. M. Buber, *Briefwechsel* II, 353.

47. Mi reflexión sobre la reacción de Buber ante la renuncia presentada por Kohn respecto del movimiento sionista, en parte se basa en suposiciones, ya que las cartas de Buber a Kohn están aún protegidas [El texto original es de 1983 (N. de la T.)]. Por lo visto, se encuentran en el archivo de Hans Kohn, en el Instituto Leo Baeck de Nueva York, que sólo se abrirá a partir de 1990. La reconstrucción de la reacción de Buber que propongo aquí se funda en alusiones que se encuentran en varias cartas abiertas de Buber y en algunos de los temas que trató en conferencias próximas a la recepción de las cartas de Kohn. También consulté a Ernst Simon y a Robert Weltsch, que en ese momento eran muy cercanos a Buber. Cf. *supra*, la introducción al cap. 15 de la presente obra.

blica, éste no debe abordarse superficialmente, sino que es preciso ejecutarlo en el terreno»[48]. Está claro que un contacto con el mundo real afectaría a la pureza de los principios morales; sin embargo, «la palabra no gana con su pureza sino con su corrupción, ella incorpora un fruto en la semilla corruptora (*corruptio seminis*)»[49].

Paradójicamente, el mundo real, «corruptor», es el que ofrece la única posibilidad para realizar los principios morales. Este mundo real está formado por una riqueza dinámica de situaciones. Cada situación es única, con sus matices especiales, fascinación y experiencia, memoria y esperanza específicas; cada situación tiene sus propios contornos, diseñados en circunstancias históricas concretas. Para influir y tener significado, los ideales morales deben responder a la especificidad de cada situación y adaptar sus exigencias a las condiciones dadas. Mas no se trata de adaptar los ideales morales a la realidad en cualquier situación a fin de lograr acuerdos apresurados. Buber creía firmemente que una verdad ontológica depende del tiempo y está relacionada con la realidad existencial humana e histórica. Los principios éticos abstractos, sostenía Buber, deben anclarse en esta verdad histórica humana para actualizarse y ser entendidos íntegramente. Los principios y los ideales éticos tienen una función heurística: iluminan el sendero cuyo contorno y dirección debemos buscar a través del diálogo. Es decir, en respuesta espontánea, no dogmática, a la «llamada» que nos hace cada situación. «El mundo no tiene una ley fija y definida, estableció Buber, sino sólo la palabra de Dios y nuestra situación en ese momento, que debemos escuchar. No contamos con principios codificados para consultar; sin embargo, debemos comprender la situación y el momento»[50].

48. M. Buber, *Gandhi, Politics and Us*, en *Pointing the Way*, 137.

49. *Ibid.*, 128. A primera vista, parece que la crítica de Buber sobre la imposibilidad de aplicar la moral abstracta a la política lo aproxima al realismo político de Weber y Meinecke. Pero, al contrario que ellos, Buber consecuentemente se negó a reconocer que el bien y la justicia surgen a veces de modo dialéctico del uso de la fuerza y la violencia, y no importa cuán justo pueda ser el empleo de estos clásicos instrumentos de la política. Según Buber, el reto es hacer penetrar en el terreno de la política toda la moral posible. «*Quantum satis* quiere decir en la lengua de la verdad viva no 'o [x] – o [y]', sino 'todo-cuanto-sea-posible'» (*Geltung und Grenze des Politischen Prinzips*, en *Werke* I, 1095; versión inglesa en *Pointing the Way*, 217).

50. Cf. M. Buber, *Politik aus dem Glauben* (1933), en *Nachlese*, Heidelberg 1965, 196 («Política a partir de la fe»; versión inglesa: *Politics born of Faith*, en *A Believing Humanism*, New York 1967, 178).

Con nuestros principios morales descendimos al terreno de la realidad «contaminada», pero no nos contaminamos meramente: «Nuestras manos, listas para moldear, se metieron en el barro»[51]. A este moldeado –el verdadero objetivo moral– Buber lo denominó «línea de demarcación». Conscientes de todo el peso de nuestra responsabilidad, con temor y temblor, determinamos los límites del mandato ético en una situación particular. «No puedo ver la concreción de la justicia que quería ver Dios, escribe Buber a Reinhold Niebuhr, sino allí donde el hombre se conduce con justicia: esto significa, obviamente, comportarse con justicia en la medida de lo posible aquí y ahora, en las condiciones 'artificiales' de la sociedad concreta. A veces en mi búsqueda de un juicio justo ando en la oscuridad hasta que mi cabeza se da contra una pared y duele. Entonces sé que aquí está el muro (ahora), y no puedo seguir adelante. Pero no podía saberlo previamente»[52]. La línea de demarcación se ilumina sólo por la oscuridad de cada situación. Al tantear en la penumbra concentramos toda nuestra fuerza espiritual para llegar a la línea, esa línea que marca el máximo de posibilidades para alcanzar verdad y justicia en un momento preciso. Evidentemente, hay que volver a tensar la línea de demarcación en cada situación que exija una decisión, ya que toda situación como ésta tiene «un nuevo rostro, como el recién nacido, un rostro que nunca antes había existido y que jamás volverá a existir»[53].

El filósofo francés Julien Benda escribió en un libro polémico publicado en 1927, *La trahison des clercs*, donde defiende que los intelectuales traicionaron su vocación cuando abandonaron los monasterios del pensamiento puro. Buber protestó diciendo que la verdadera «traición de los intelectuales» consiste, por el contrario, en negarse al desafío que les impone la línea de demarcación cuando la situación concreta no corresponde exactamente a nuestros principios e ideales[54]. Buber quería marcar un tercer camino entre el cinismo, en el que el político acepta el mundo defectuoso, y la

51. Id., *Replies to My Critics*, en P. A. Schlip-M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, 772.

52. Id., *Philosophical Interrogations*, New York 1964, 80.

53. Id., *Über Charaktererziehung* (1939), en *Werke* I, 828 (versión inglesa: *The Education of Character*, en *Between Man and Man*, New York 1965, 114).

54. Cf. *supra*, cap. 16: «Y si no es ahora, ¿cuándo?».

pureza vacía de los caballeros de los principios abstractos. Sin dejar de lado la tensión que existe entre un imperativo moral absoluto y el mundo defectuoso, no nos cerramos sino que «hacemos frente» al mundo e intentamos concretar el imperativo dentro de los límites de la situación dada. Evidentemente, aquí se trata de un objetivo limitado, no mesiánico. Sí, «vivimos en un mundo irredento»[55]. Pero como nos enseña el jasidismo, «de la vida de cada hombre ligada al mundo con una relación no arbitraria, nace una semilla de fe dentro del mundo», recuerda Buber[56].

La ética de la línea de demarcación le dio un matiz singular al socialismo religioso de Buber. Nuestro pensador rechazaba el aislamiento eclesiástico y exhortaba al individuo religioso a comprometerse con la vida política. Sin embargo, dicha afirmación de la política no debe expresarse como una ideología ni como la adopción de una plataforma abarcadora basadas en principios políticos aparentemente eternos. Los socialistas religiosos, según Buber, deben dirigir su actividad política a situaciones determinadas, y elaborar su «programa» por medio de un diálogo espontáneo. En su conferencia inaugural de la Universidad Hebrea, pronunciada en Jerusalén en 1938, Buber relacionó el trabajo político que se realiza en ese espíritu con la inspiración de los profetas bíblicos: «El profeta recibe de vez en cuando una misión especial, del momento [...] el profeta, a diferencia de Platón, no erige la imagen de la perfección ante los hombres. No impone una imagen de perfección universalmente válida, ni una pantopía ni tampoco una utopía»[57]. Resultó muy significativo que en esta conferencia inaugural –la primera que dio en público desde que abandonó Alemania, en marzo de 1938, para asentarse en Palestina como realización de su profundo compromiso con el sionismo–, Buber haya vuelto a afirmar que el profeta, ligado a su situación contingente, y justamente por eso tan real, no tiene alternativa «entre su patria y otra tierra que le sea más 'adecuada', para cumplir y hacer realidad la verdad; él necesita un *topos*, un lugar específico, este lugar, este pueblo»[58]. La situación en que se encontraba el mismo Buber incluía al pueblo judío; no en vano, él conocía con mucha claridad sus necesidades en ese momento específico, preñado de destino. «La continuidad de nuestra existencia es sin ninguna duda una condición esencial, previa a todas nuestras actividades», dijo Buber en el XVI Congreso sionista que se celebró en Zúrich en 1929. El pueblo judío y sus necesidades son hechos primordiales que constituyen la realidad existencial del individuo judío, una realidad que el individuo debe aceptar y dar forma de acuerdo con los imperativos espirituales, o sea, «elevarse», según la expresión jasídica[59]. «Creo que el hombre puede servir a Dios y a la comunidad a la que pertenece si ansia con audacia servir a Dios con todo lo que sea posible en el marco de la comunidad»[60].

55. M. Buber, *Bepardes hajasidut: yiunim bemajshavatah shveharayatah*, Mosad Bialik 1945, ca 8 («En el huerto del jasidismo. Estudios sobre su pensamiento y esencia»).

56. *Ibid.*

57. Id., *Tvi'at haruaj vehametziut hahistorit* II, 49, conferencia inaugural de la Universidad Hebrea, Jerusalem 1938 («La demanda del espíritu y la realidad histórica»).

Realismo creyente. Posibilidades en torno a un acercamiento judeo-árabe

Buber siguió apoyando el retorno del pueblo a la Tierra de Israel. «No pudimos ni podemos renunciar a la reivindicación judía [sobre Palestina]», le escribió a Gandhi[61]. En la misma medida, Buber estaba seguro, como se señaló más arriba, de que la reivindicación judía por la Tierra de Israel no debe negar los derechos y las aspiraciones nacionales de los árabes de Palestina. Pero esta convicción profunda no se fundaba exclusivamente en un análisis racional, sino en la fe religiosa. Buber escribió a Mahatma Gandhi: «Estábamos y aún estamos convencidos de que necesariamente debe ser posible encontrar alguna forma de acuerdo entre esta reivindicación y la otra, porque amamos esta tierra y creemos en su futuro; y viendo

58. *Ibid.*

59. Cf. *supra*, cap. 12, Discurso ante el XVI Congreso sionista, 1.8.1929.

60. M. Buber, *Geltung und Grentze des politischen Prinzips*, en *Werke* I, 1095: «No conozco ninguna justificación para declarar que hay que sacrificar el interés del conjunto a favor de la exigencia moral en toda circunstancia. Más detalladamente, las luchas crueles entre obligaciones contradictorias y la determinación sin concesiones entre ellas, como es necesario, me parece que pertenecen a la esencia de la existencia del *ethos* personal verdadero. Pero su ausencia explícita de esta lucha interna, la falta de heridas y cicatrices, se me hace extraordinaria».

61. Cf. *supra*, cap. 18: «Carta a Gandhi», febrero de 1939.

que semejante amor y semejante fe seguramente están presentes del otro lado, un acuerdo en el servicio común de la Tierra debe llegar a ser posible. Donde hay fe y amor, se puede hallar una solución aun para lo que aparenta ser una oposición trágica»[62].

Así, no se lograrán paz y justicia mediante la negación de las reivindicaciones judía o árabe; quien hace esto, atenta contra las posibilidades para lograr paz y justicia genuinas. No cabe duda de que la situación es compleja y contiene numerosas heridas abiertas, pero es la situación en la cual estamos obligados a actuar si nuestra intención es honestamente servir a la causa de la paz y la justicia. Como nos enseñaron los profetas, no sería correcto retroceder «a la actitud del espectador apático [porque nos sentimos] rodeados por bestias salvajes. Debemos decir nuestro mensaje»[63]. Buber estaba igualmente convencido de que la *Realpolitik* resultaba completamente inadecuada para esta misión; pues sólo exacerba la falta de confianza y el fuego del conflicto, e incluso podría traer consigo victorias frágiles, pírricas. La política profética –o humanismo judío– es «la única esperanza para esta hora»[64].

Hemos de aclarar que la política profética no es la política mesiánica: aquella no tiene las pretensiones de conducir al mundo hacia una justicia absoluta y unívoca. Buber asumía honestamente que la política profética no podría evitar cierta cantidad de injusticia, puesto que actúa desde la complejidad de las fuerzas en la realidad política y sus contradicciones. Buber reconocía que, incluso durante el periodo «idealista» del asentamiento sionista pionero en Palestina, «ni siquiera los mejores de entre nosotros albergaron la esperanza de permanecer limpios de culpa ante las generaciones venideras en nuestra guerra por la existencia nacional. En tanto asegurábamos el lugar de las próximas generaciones, estábamos obligados a reducir el espacio para las futuras generaciones del pueblo árabe»[65]. Con todo, contrariamente a la *Realpolitik*, que concibe la supervivencia del grupo y sus intereses como objetivos

62. *Ibid.*
63. M. Buber, *Tvi'ot haruaj vehametziut hahistorit*, en *Te'udah veye'ud* II, 60 («Demandas del espíritu y la reclamación histórica»).
64. Id., *Tikvah lesha'ah zo*, en *Te'udah veye'ud* II, 82-91 («Esperanza para esta hora»).
65. Cf. *supra*, cap. 54: «En lugar de la polémica».

políticos autosuficientes desde el punto de vista moral, la política profética nos insta a tener conciencia siempre de la influencia que las acciones de nuestra parte tienen sobre los otros y, en consecuencia, no «pecar» más de lo estrictamente necesario. «Lo principal a la hora de cada decisión es ser conscientes de nuestra responsabilidad suprema y exhortar a nuestra conciencia a sopesar en qué medida resulta necesario [cometer injusticia] –por la preservación de la comunidad– y aceptar eso nada más. Lo más importante es que no interpretemos las exigencias de la voluntad de poder como la exigencia propia de la vida; que por principio no apartemos una esfera determinada fuera de los dominios del mandamiento divino, y si la hora nos obliga a actuar en contra del mandamiento, deberemos sentirlo como un tormento y como un sacrificio extremadamente doloroso»[66].

Buber sostenía que es posible minimizar el pecado que estamos obligados a cometer –a falta de alternativa– con el fin de hacer realidad la comunidad (o para existir como individuos), a través del encuentro con la otra comunidad que se halla frente a nosotros, en el intento de entender sus necesidades y preocupaciones. La empatía y el diálogo –así lo creemos y por ello rezamos– marcarán los límites que garanticen nuestro objetivo y ayudarán a limitar en lo posible el dolor que se ocasione a la otra parte. «No está en nuestras manos evitar completamente el mal, pero nos es dada la gracia de evitar causar más daño que el estrictamente necesario»[67]. Esta gracia es la que corresponde a los seres humanos. Los esfuerzos variados de Buber para promover el acercamiento judeo-árabe, cuyo testimonio son los múltiples escritos incluidos en este libro, sin duda expresan su tenaz decisión de superar la desconfianza entre el pueblo judío y el pueblo árabe por medio de la empatía y el diálogo.

Buber permaneció coherente con su férrea decisión de encontrar una solución «profética» al dilema moral implicado en el asentamiento judío en Palestina; una solución no basada en la hipocresía, ni en la violencia innecesaria, ni en una autorrealización egoísta, sino en el diálogo y en el acuerdo recíproco. Él estaba convencido de que no se trataba de un planteamiento ingenuo, expresión con que

66. M. Buber, *Humaniut ivrit*, en *Te'udah veye'ud* II, 124 y siguientes («Humanismo hebreo»).
67. Cf. *supra*, cap. 32: «Política y moral».

solían acusarlo. Política profética no significa «un idealismo vago, sino un realismo más abarcador, que penetra más en profundidad, un realismo más amplio que el corriente, un realismo acorde a una realidad más grande»[68]. Buber creía con fe sincera que, por medio del diálogo y la empatía, el sionismo encontraría la senda conducente a una paz verdadera y a una justicia real para los árabes de Palestina; dicha senda se sustraía a los ojos de los llamados políticos realistas. Una postura semejante puede ser llamada realismo «creyente». Buber solía decir que su fe en la eficacia del diálogo se fundaba en la simple creencia en Dios, quien escogió a la especie humana como colaboradora en el proceso de redención y con Su gracia nos ayudará en nuestra tarea aquí y ahora. Filosóficamente esta creencia se encuentra próxima al idealismo ético de los neokantianos, una escuela filosófica cuyas huellas pueden rastrearse en varios aspectos del pensamiento de Buber: la concepción *a-priori* del bien universal necesario desde el punto de vista social debe verse como un imperativo categórico que guía nuestras decisiones y acciones políticas. En este sentido, Buber sin duda hubiera adoptado la divisa neo-kantiana, tan cara a su buen amigo y guía político Gustav Landauer: «La paz es posible porque es necesaria [desde el punto de vista moral]»[69].

68. M. Buber, *Tikvah lesha'ah zo*, en *Te'udah veye'ud* II, 88 («Esperanza para esta hora»).

69. La consigna «Friede ist möglich, weil er nothwendig ist» fue acuñada por el pacifista cristiano Moritz von Egidy (1847-1898). Cf. G. Landauer, «M. von Egidy und der sozialistiche Akademiker», *Der sozialistiche Akademiker* II, Berlin 1896, 186ss. En este breve artículo, Landauer defiende enfáticamente la lógica de esta frase: «La consigna de Egidy sobre la paz no es en absoluto ilógica, sólo es aquello que suele denominarse paradoja; una paradoja que ofende al así llamado sentido común y la apariencia de lo que es correcto [...] el lema de Egidy es a fin de cuentas la aplicación del célebre imperativo categórico de Kant: 'Puedes porque lo quieres'. Este imperativo también es considerado como ilógico por el filisteísmo. Sin embargo, para quienes están interesados en pensar, ésta es una frase eminentemente lógica. Nada es imposible frente a la necesidad moral [*Vor der moralischen Nothwendgkeit gibt es keine Unmöglichkeit*]» (*ibid.*, 187). A la luz de estas palabras debe entenderse la frase de Buber: «La política es el arte de lo imposible» (citado en S. Popel, *Martin Buber: The Art of the Unpolitical*: Midstream [mayo 1974] 61).

ÍNDICES

FUENTES Y PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

FUENTES

Der Jude: *Der Jude. Eine Monatsschrift*: vol. I-IV, Jüdischer Verlag, Berlin-Wien 1916-1919; vol. IV-VIII, Jüdischer Verlag, Berlin 1920-1924.

Die Jüdische Bewegung: M. Buber, *Der Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. Zweite Folge: 1916-1920*, Jüdischer Verlag, Berlin 1920.

Kampf um Israel: M. Buber, *Kampf um Israel. Reden und Schriften 1921-1933*, Schocken, Berlin 1933.

Der Jude und sein Judentum: M. Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*; Joseph Melzer Verlag, Köhn 1963.

Briefwechsel: M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* I-III, edición e introducción de G. Schaeder, colaboran E. A. Simon, R. Buber, M. Cohen y G. Stern, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972-1975.

Martin Buber Archive: M. Buber Archive, Jewish Nacional and University Library, Jerusalem.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. ***¿Un estado de cañones, banderas y condecoraciones militares?***, Correspondencia Buber-Zweig, 4 de febrero de 1918, en *Briefwechsel* I, 525s; correspondencia Buber-Bergman, 3-4 de febrero de 1918, en *ibid.*, 526s.

2. ***Ante la decisión***, *Vor der Entscheidung*: Der Jude 3/12 (marzo 1919) 541-546; también en *Die Jüdische Bewegung*, 189-204, y en *Der Jude und sein Judentum*, 508-514.

3. ***En esta hora tardía***, *In später Stunde*: Der Jude 5/1(abril 1920) 1-5; también en *Die Jüdische Bewegung*, 205-216, y en *Der Jude und sein Judentum*, 515-519.

4. ***Nacionalismo***, *Nationalismus*, en *Wiener Morgenzeitung*, 3 de septiembre de 1921; también en *Kampf um Israel*, 225-242, y en *Der Jude und sein Judentum*, 309-319.

5. ***Propuesta para la resolución sobre la cuestión árabe***, *Rede auf dem XII. Zionistenkongress in Karlsbad, 2 September 1921*, en *Kampf um Israel*, 337-347; también en *Der Jude und sein Judentum*, 473-475.

6. ***Resolución del XII Congreso sionista respecto a la cuestión árabe***, *Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des XII. Zionistenkongresses in Karlsbad*, 1. bis 14 de septiembre de 1921, Jüdischer Verlag, Berlin 1922, 769.

7. ***Notas del Congreso concernientes a la política sionista***, *Kongressnotizen zur zionistischen Politik*: Der Jude 6/1 (abril 1921) 1-9; también en *Kampf um Israel*, 342-360; y en *Der Jude und sein Judentum*, 476-487.

8. ***Luces fugaces***, *Streiflichter*: Der Jude 7/7 (abril 1922) 393-396; también en *Kampf um Israel*, 370-377.

9. ***Preguntas y respuestas en torno a la política sionista***, *Frage und Antwort*: Der Jude 6/12 (marzo 1922) 713; también en *Kampf um Israel*, 382.

10. ***Brith Shalom***, *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, vav 5.

11. ***Balance espiritual***, *Selbstbesinnung*: Jüdische Rundschau 31/29-30 (16 abril 1926); también en *Kampf um Israel*, 393-412.

12. ***¡Basta ya de declaraciones!***, del discurso *Protokoll der Verhandlungen des XVI. Zionistenkongresses und der konstituierendes Tagung des Council der «Jewish Agency» für Palästina, Zürich, 28. Juli bis 14. August 1929*, Zentralbureau der Zionistischen Organisation, London 1929, 203-208; también en *Kampf um Israel*, 423-431, y en *Der Jude und sein Judentum*, 520-526.

13. ***El hogar nacional judío y la política nacional en Palestina***, *Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina*, conferencia en la sede berlinesa de *Brith Shalom*, 31 de octubre de 1929, manuscrito inédito, *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, vav 14; una versión corregida y abreviada de esta conferencia fue publicada, bajo el mismo título, en *Kampf um Israel*, 432-451; también en *Der Jude und sein Judentum*, 330-342.

14. ***El muro occidental***, Digresión extraída de *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, vav 14.

15. ***Hans Kohn: «sionismo no es judaísmo»***, Carta inédita, Hans Kohn a Berthold Feiwel, 21 de noviembre de 1929, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, chet 376.

16. ***Y si no es ahora, ¿cuándo?***, *Wann denn?*: Jüdische Rundschau 37/71 (6 de septiembre de 1932) 343; también en *Kampf um Israel*, 452-460, y en *Der Jude und sein Judentum*, 343-347.

17. ***Mahatma Gandhi: los judíos***, M. K. Gandhi, *The Jews*, en Harijan 26 de noviembre de 1938, 352-353.

18. ***Carta de Martin Buber a Gandhi***, *Two Letters to Gandhi: From Martin Buber and Judah L. Magnes*, folletos del Bond, Rubin Mass, Jerusalem 1939, folleto núm. 1, 1-22; algunos extractos de esta carta fueron previamente publicados en M. Buber, *Israel and the World*, 227-233.

19. ***Sobre la traición***, *Keep Faith!*, en The Palestine Post (Jerusalem), 18 de julio de 1938, 6, es la traducción del artículo *Al habguidáh*, publicado el mismo día en el diario hebreo de Tel Aviv, *Davar*, p. 2.

20. ***Nuestros pseudo-sansones***, *Hashimshonim*, en Davar, 5 de julio de 1939, 5; también en *Neged hateror* («Contra el Terrorismo»), en Y. Radler-Feldman-R. Weltsch-A. Lichinger-H. Margalit-Kalvarisky-A. E. Simon-Y. Peterzeil (eds.), *A Collection of Articles on the Problems of Zionist Policy and Arab-Jewish Cooperation*, Jerusalem, agosto de 1939, 25-29; y en M. Buber, *Te'uda Ve-Ye'ud* («Destino y misión»), en *Collected Writing on Jewish Affairs* II, Jerusalem, Hasifriáh hazionit, 1964, 330-333.

21. ***¿Y hoy?***, *Vehayom?*, en *Al parshat darkenu* («En el cruce de nuestros caminos»), en Y. Radler-Feldman-R. Weltsch-A. Lichinger-H. Margalit-Kalvarisky-A. E. Simon-Y. Peterzeil (eds.), *A Collection of Articles on the Problems of Zionist Policy and Arab-Jewish Cooperation*, Jerusalem, marzo de 1939, 136.

22. ***Sobre nuestra política***, *Al hapolitika shelanu*», en *Darkenu* («Nuestro camino»), en Y. Radler-Feldman-R. Weltsch-A. Lichinger-H. Margalit-Kalvarisky-A. E. Simon-Y. Peterzeil, *A Collection of Articles on the Problems of Zionist Policy and Arab-Jewish*, Liga para el acercamiento y la cooperación judeo-árabe, Jerusalem, agosto de 1939, 3-5.

23. ***Falsos profetas***, *Neviei sheker*, en *La-Mo'ed*, publicación del consejo editorial de *Be'ayot Hayom*, abril 1940, 9-10 (versión inglesa: *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken, New York 1963, 113-118).

24. ***Carta a las instituciones del «Yishuv». ¡Basta de provocaciones!***, *Iggeret el hamosadot*, en *La-Mo'ed*, abril de 1940, 7.

25. ***Programa para «Ijud»***, *Declaration of the Association «Union» (Ijud)*, en el suplemento en inglés de *Be'ayot hayom* 3/1 (sept. 1942) 12.

26. ***En estos días de silencio***, Prefacio a *Biyemei elem* («In the Days of Silence»), en M. Smilansky-S. Tzemaj (eds.), *Essays*, Asociación *Ijud*, Jerusalem 1943, 3-5.

27. ***¿Mayoría o muchos? En los márgenes de un discurso***, *Rov o rabbim? Beshulei neum ejad*: Be'ayot 1/2 (mayo 1944) 52-54.

28. ***¡No lo creas!***, *Al taamin!*: Be'ayot 1/3 (junio 1944) 136-137.

29. ***«Creí ¿apresuradamente?»***, por Nathan Rotenstreich, *Heemanti-Haim Bejofzi?*: Be'ayot 1/5 (agosto 1944) 228-229.

30. ***Otra aclaración. Una contestación a Nathan Rotenstreich***, *Berur nosaf: tshuva leNathan Rotenstreich*: Be'ayot 1/5 (agosto 1944) 229-230.

31. ***Diálogo en «Biltmore»***, *Du-siaj al Biltmore*: Be'ayot 1/6 (septiembre-octubre 1944) 241-243.

32. ***Política y moral***, *Mediniut umusar*: Be'ayot 2/3 (1945) 110s.

33. ***Nuestra respuesta***, *Teshuvahtenu*: Be'ayot 3/1 (septiembre 1945) 1-4 (versión inglesa: *Our Reply*, en M. Buber-J. L. Magnes-E. A. Simon [eds.], *Towards Union in Palestine: Essays on Zionism and Jewish-Arab Cooperation*, «Ijud» Associaton, Jerusalem 1945, 33-36).

34. ***El significado de sionismo***, Testimonio de Buber ante el Comité anglo-americano de investigación, 14 de marzo de 1946, en J. L. Magnes-M. Buber (eds.), *Arab-Jewish Unity: Testimony Before the Anglo-American Inquiry Commission for the Ijud* («Union») *Association*, V. Gollancz, London 1947, 44-48.

35. ***¿Acaso es un conflicto trágico?***, Manuscrito inédito y sin título, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, vav 58.

36. ***¡No basta!***, *Lo dai!*, en Haaretz, 26 de julio de 1946, 1.

37. ***Petición de clemencia***, Carta alto comisionado para Palestina, 21 de agosto de 1946, firmada por Martin Buber, Chaim Kalvarisky, Leon Roth, Ernst Simon, Werner D. Senator y Moshe Smilansky, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, chet 306b.

38. ***Dos pueblos en Palestina***, *Shnei 'amim beeretz Israel*: Be'ayot 6/3-4 (febrero 1948) 200-208, conferencia dictada originalmente en alemán por la radio holandesa, en junio de 1947.

39. ***¿Se puede franquear el callejón sin salida?***, *Palestine: Can the Deadlock Be Broken?*, Simposio con Richard Crossman, Thomas Reid, Martin Buber y Edward Atiyah, en Picture Post 36/2 (12 de julio de 1947) 22-25.

40. ***La concepción binacional del sionismo***, *The Bi-National Aproach to Zionism*, en M. Buber-J. L. Magnes-E. A. Simon [eds.], *Towards Union in Palestine: Essays on Zionism and Jewish-Arab Cooperation*, «Ijud» Associaton, Jerusalem 1947, 7-13.

41. ***¡No permitamos que el calle nos domine!***, *Al niten larejov lehishtalet 'aleinu!*, en Haaretz, 29 de enero de 1948, 12, Carta al editor firmada por M. Buber, J. L. Magnes y D. W. Senator.

42. ***Un error básico que se debe erradicar***, *Ta'ut yesodit sheyesh lesalkah*: Be'ayot Hazman 7/9 (1 abril de 1948) 3.

43. ***Sionismo y «sionismo»***, *Tzionut ve'tzionut'*: Be'ayot Hazman 7/8 (27 de mayo de 1948) 3-5.

44. ***En torno al asesinato del conde Bernadotte***, Manuscrito inédito, sin título e incompleto, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, vav 78.

45. ***¡Pongamos fin a las palabras vanas!***, *Nasim ketz lepitumei hamilim*: Be'ayot Hazman 7/23-25 (1 de noviembre de 1948) 1 (versión inglesa: *Let Us Make an End to Falsities*: Freeland: Periodical of the Freeland League for Jewish Territorial Colonization 5/1 [1 de febrero de 1949] 30).

46. ***Guerra y paz, carta abierta a Martin Buber***, por Gideon Freudenberg, *Miljama veshalom: mijtav galui leMartin Buber*: Be'ayot Hazman 8/3 (17 de diciembre de 1948) 3.

47. ***Hechos y exigencias. Respuesta a Gideon Freudenberg***, *Uvdot vedrishot: tshuva leGideon Freudenberg*, Manuscrito inédito, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, vav 77.

48. ***«En torno al carácter moral del Estado de Israel». Discusión entre Martin Buber y David Ben Gurion***, Protocolo (en hebreo) de una reunión entre el primer ministro David Ben Gurion e intelectuales israelíes, 27 de marzo de 1949, Oficina de prensa del gobierno, Tel Aviv 1949, 5-6.

49. ***¿Acaso el movimiento «Ijud» debe aceptar el veredicto de la historia?***, Manuscrito inédito y sin título, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, vav 80.

50. ***Los hijos de Amós***, *Bnei Amos*: Ner 1/1 (febrero de 1950) 3-4.

51. ***Prefacio a un libro proyectado sobre el acercamiento judeo-árabe***, Manuscrito inédito en alemán, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, vav 58a.

52. ***Protesta en contra de la expropiación de tierras árabes***, Carta a Joseph Sprinzak, portavoz de la *Knesset*, 7 de marzo de 1953, firmada por M. Buber, E. Simon y S. Shereshewsky (versión inglesa en la revista Ner 4/5-6 [marzo de1953] 13-14).

53. ***¡Necesitamos a los árabes, los árabes nos necesitan!***, *Anú zkukim la'aravim, ha'aravim zkukim lanu!*: Ha'olam hazeh 17/848 (21 de enero de 1954) 12-13.

54. ***En lugar de la polémica***, *Bimkom divrei vikuach*: Ner 1 (septiembre-noviembre 1956) 7-8.

55. ***Carta al primer ministro***, Carta firmada por M. Buber en nombre de *Ijud* para el primer ministro D. Ben Gurion, 15 de noviembre de 1956 (versión inglesa en Ner 7/2-3 [noviembre-diciembre 1956] 36-37).

56. ***Socialismo y paz***, *Character Change and Social Experiment in Israel*, en M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, Seminary Israel Institute of the Jewish Theological Seminary of America, New York 1956, 204-213 (extractos).

57. ***Neutralidad activa***, *Active Neutralism*: Ner 9/1-2 (octubre-noviembre 1957) 50, circular firmada por M. Buber, el rabí Benjamín y S. Shereshewsky.

58. ***Cartas enviadas por árabes a Buber***, de Farid-Wajdi Tabari, 7 de febrero de 1958, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, chet 802a (original inglés); de Attalah Mansour, 4 de mayo de 1958, en *Martin Buber Archive*, ms. Varia 350, chet 474a (original hebreo); de un refugiado palestino árabe anónimo, enero de 1965, en Ner 15/6-8 (febrero-abril 1965) 33 (original inglés).

59. ***Memorando sobre el Gobierno militar***, Memorando presentado por el comité central del *Ijud* al primer ministro David Ben-Gurion, 24 de febrero de 1958, firmado por M. Buber, E. Simon, S. Shereshewsky, en Ner 9/5-7 (febrero-abril 1958) 49-52.

60. ***La senda de Israel. Aclaraciones***, *Israel and the Command of the Spirit*, traducido por M. Friedman en el *Congress Weekly*, 25/4 (septiembre 1958) 10-12; también en M. Buber, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York 1963, 253-257.

61. ***Carta a David Ben Gurion sobre los refugiados árabes***, Carta de M. Buber en nombre de *Ijud*, con fecha 15 de octubre de 1961, como respuesta al discurso que el primer ministro había pronunciado el 11 de octubre de 1961 en la *Knesset*.

62. ***David Ben Gurion y los árabes de Israel***, Contestación de M. Buber a la entrevista concedida por el primer ministro israelí al periódico francés *Le Figaro*, y publicada el 4 de enero de 1962.

63. ***Hay que darle a la minoría una verdadera igualdad de derechos***, Discurso grabado por M. Buber para la gran manifestación de judíos y árabes contra el Gobierno militar, en enero de 1962.

64. ***En torno al desarrollo de Galilea. Correspondencia entre Martin Buber y Levy Eshkol***, Carta de M. Buber al nuevo primer ministro, fechada el 26 de octubre de 1964, y contestación de L. Eshkol, con fecha 4 de noviembre del mismo año.

65. ***Es tiempo de intentarlo***, Contestación de M. Buber al editorial de la revista tunecina *Jeune Afrique*. La respuesta fue publicada en el periódico israelí de lengua inglesa *New Outlook*, y pude ser considerado el último artículo escrito por Buber antes de su muerte, el 13 de junio de 1965.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

Abdullah ibn Hussein, rey de Transjordania: 287
Agencia judía: 68s, 83, 87, 129, 146-148, 170, 181, 199s, 215, 231, 301, 318
Ajad Haam (Asher Ginzberg): 335
Alemania nazi: 19, 26, 101-105, 109-111, 124, 160, 279; cf. Hitler
Aliyah (cf. Mayoría judía): 279, 314
–definición: 162
–oposición árabe contra: 24, 31
–posición de Buber: 170-173
–posición del *Ijud*: 151, 160s
–programa de Biltmore y: 160, 225, 231
Aydelotte, Frank: 193

Balfour, lord Arthur James: 132
Be'ayot (*Be'ayot hazman*): 151, 164, 167, 219, 224, 231
Be'ayot Ha-Yom: 143, 147, 150
Begin, Menahem: 181, 183
Beitar Zionist Youth: 85
Benda, Julien: 94s, 361
Ben Gurion, David: 10, 146, 155-160, 170s, 235, 242, 257-262, 295, 307, 319, 321-323
Ben Tzvi, Yitzhak: 259
Ben Yahmed, Bashir: 329
Bergman, Samuel Hugo: 16, 18, 44, 61, 88, 164, 167
Bernadotte, Conde Folke: 239s
Bernstein, Eduard: 339
Bevin, Ernest: 188
Bialik, Haim Nachman: 338
Biltmore, Programa:
–crítica de Buber al: 171-173, 186, 225, 231, 233, 252s, 265s
–problemática árabe y el: 64
Bi-nacionalismo (cf. *Brith Shalom*, *Ijud*, Liga para el acercamiento árabe-judío): 11
–acuerdo entre la Liga para el acercamiento árabe-judío y el «Falastin al-Jedida» de acuerdo al: 266
–*Brith Shalom* y el: 69s
–concepto de Buber del: 60-68, 69-70, 270
–*Ijud* y el: 51, 150-154, 188, 194, 219, 245, 263, 273, 320s, 325s
–Liga para el acercamiento árabe-judío y el: 107, 134, 151, 266
–oposición árabe y judía contra el: 235
Brith Shalom (cf. Bi-nacionalismo):
–bibliografía del: 359
–Buber y: 69-83
–crítica de Ben Gurion sobre: 353
–el programa: 60-62
–oposición a la política de «una mayoría judía»: 18, 68, 77, 156-159

Caplan, Neil: 340s
Carmiel (ciudad israelí): 325-327
Colonización concentrada y expansiva, según Buber: 137-142
Comisión anglo-americana de investigación: 194, 202, 214, 225, 245, 265
Comité de conciliación en Palestina: 262
Conferencia de paz en París (año 1919): 19s
Conferencia de San Remo: 19, 24, 27
Congreso mundial para el trabajo en Palestina (año 1930): 353
Congreso sionista, XII (Karlsbad año 1921): 30, 43, 48s, 79, 315
Congreso sionista, XIV (Viena, año 1925): 60, 346, 351
Congreso sionista, XVI (Zúrich, año 1929): 66, 69, 363
Consejo musulmán supremo: 308
Crossman, Richard: 214-218

Declaración Balfour: 19s, 23-26, 45, 49, 51, 82, 132, 286, 344s; cf. Deir Yasin
Deir Yasin, 318
«Derecho histórico» de los judíos sobre Palestina: 344
–opinión de Buber: 323s

El-Husseini, Fauzi Darwish: 266
Epstein, Yitzhak: 337s
Eshkol, Leví: 325, 328
Estado de Israel, aceptación de Buber del: 15, 17, 157, 193s, 208-210, 224, 234, 238s, 289s, 318
«Éxodo 1947» (barco con refugiados israelíes): 266

«Falastin al-Jedida»: 266
Federación del Cercano Oriente (o del Oriente), opinión de Buber: 140, 237s, 285, 318; cf. *Ijud*
Feisal-Weizmann, acuerdo de: 23
Feiwel, Berthold: 89s
–carta de Hans Kohn a: 94s
Freudenberg, Guideon: 245, 248, 253
Fuerzas de defensa de Israel: 248, 255

Gandhi, Mahatma: 101-123
Gobierno militar (árabes en zonas fronterizas gobernadas por Israel): 307s, 323s
Goldmann, Nahum: 301
Gordon, Aaron David: 44
Grabsky, Wyadyslaw: 268
Greenberg, Hayim: 108
Grundtvig, Sven: 260s
Guerra de Independencia (1948): 235s, 307, 354

Haganah, el: 93, 146, 199s, 251
Hakim, arzobispo George: 304
Hammarskjöld, Dag: 320
Ha'ol («el Yugo»): 107s
Hapo'el Hatza'ir («El joven obrero»): 30, 43s, 46, 60, 66; cf. Hitajdut
Hashomer Hatza'ir («El joven guardia»): 150, 248; cf. Comité anglo-americano de investigación, Bi-nacionalismo
Havlagah («política de contención», «política de autocontrol»): 124, 127, 129
Herder, Johann Gottfried: 356
Herzl, Theodor: 44, 77, 189, 252
Hess, Moses: 252
Histadrut («Federación general de trabajadores judíos»): 155, 310
Hitajdut (*Hitajdut'olamit shel hapo'el hatza'ir utzeirei Tzion*): 30
Hitler, Adolf: 101-104, 182, 247, 265, 316, 344; cf. también Alemania nazi
Hofshi, Nathan: 248, 250
Hotel King David: 199s, 255
Humanismo hebreo, según Buber: 356, 364; cf. Trabajo hebreo

Ijud: 50, 219s (cf. Bi-nacionalismo, Federación del Cercano Oriente):
–Buber y: 51, 175
–Comité anglo-americano de investigación y: 194
–defensa de Buber contra las acusaciones del *Irgun*: 181s
–expropiación de la tierra: 282s
–incidente de Kfar Kassem y: 295
–Libro Blanco y: 152, 160, 269
–posición respecto a los refugiados árabes: 310-312, 319
–programa de: 150
–programa de Biltmore y: 150s
–protesta contra el Gobierno militar: 295s
–recomienda la política de neutralidad: 301s
–reorientación después de la fundación del Estado de Israel: 263
–súplica por clemencia para los terroristas judíos: 202
Irgun (*Irgun Tzva'i Le'ummi*, «Organización militar nacional»): 124, 129, 181, 199, 318; cf. Etzel
Irlanda: 53, 57, 132

Jabotinsky, Ze'ev Vladimir: 66, 339s
Jacobson, Victor: 18
Jovevei Zion («Los seguidores del movimiento de Sión»): 221, 314

Kafka, Franz: 88
Kallenbach, Hermann: 102
Kant, Immanuel: 259, 366
Katzenelson, Berl: 339, 341, 343
Keren Hayesod: 88s, 93
Kfar Kassem: 295
Kibutz galuyiot: 269
Kibutzim («granjas colectivas»): 74, 199, 297, 299
Kohn, Hans: 61, 88s, 94, 358s

Landauer, Gustav: 179, 355, 366
Legión judía: 138
Lessing, Gotthold Ephraim: 248
Ley de adquisición de tierra (año 1953): 282
Libro Blanco (año 1939): 129, 132, 137, 146, 150, 152, 160, 170, 232, 269; cf. programa de Biltmore
Liga árabe: 214s
Liga de las naciones: 61; cf. Mandato británico, Conferencia de San Remo
Liga para el acercamiento y cooperación judeo-árabe: 134, 150, 266
Lonquet, Jean: 339

Macdonald, James Ramsay: 55s
Magnes, Yehuda L.: 51, 108, 150s, 188, 194s, 197, 202, 219, 225, 229, 245, 247s, 250, 252
Mandato británico: 19, 24, 30, 51s, 55, 61, 66, 75, 85, 91, 170, 188, 229, 231; cf. Declaración Balfour, Liga de las naciones, Conferencia de San Remo, Libro Blanco
Mansour, Atallah: 303
Mapai («Partido de los trabajadores de Israel»): 181, 339

Marshall, James: 348
«Mayoría judía»: 18, 56, 63s, 68, 77, 138, 141, 155-159, 192-194, 215, 217, 238; cf. Bi-nacionalismo, Brith Shalom, Ijud
Meinecke, Friedrich: 356s, 360
Mishmar Haam («Servicio militar del Yishuv»): 230
Mombert, Alfred: 36
Movimiento de resistencia judía: 199s
Muro de las lamentaciones o Muro occidental: 84-87

Naciones Unidas:
–Bernadotte y: 239
–mediación de las: 239, 262, 311, 320
–Plan de repartición de Palestina y: 231
Ner (bisemanario pro-acercamiento árabe-judío): 273, 301
Niebuhr, Reinhold: 361
Nordau, Max: 77

Oficina árabe: 214
Organización sionista mundial: 24, 88, 90, 160, 301, 334, 340, 358s

Pacifismo: 90, 317; cf. Sionismo pacifista.
Pacto de Locarno (1925): 87
Partición (de Palestina): 171, 173, 214, 217, 231s
Philby, sir John: 347
Pinsker, Leon: 252
Platón: 259
Problemática árabe: 43-47, 48s, 50-54, 61, 67, 80, 90, 134, 148
Problemática del refugiado árabe: 252, 257, 262, 287, 293s, 302s, 306, 310s, 319s, 329

Rabí Benjamín (Yehoshua Radler-Feldman): 291, 304
Ragaz, Leonard: 354s
Rebeliones árabes: 24, 43, 69, 88-90, 124; cf el Muro occidental
Reid, Thomas: 214-217
Rosenstock-Huessy, Eugen: 354
Rotenstreich, Nathan: 164, 167
Roth, Cecil: 106
Rupin, Arthur: 60s, 63, 339

Sacro egoísmo: 15, 59, 354
Samuel, sir Herbert: 48, 338
San Remo, Conferencia de (año 1920): 24
Satyagraha (campaña de «la fuerza de la verdad» de Gandhi): 105s, 109-111, 121
Scholem, Gershom: 60s
«Seminario para la educación de los adultos»: 245
Senator: 229
Simon, Ernst Akiva: 61, 151, 164
Sinaí, campaña del (1956): 295
Singleton, sir John: 189
Sionismo pacifista: 11s, 89
Sionismo político: 15, 41, 58, 90, 155, 164, 189, 204, 215, 221, 232, 235, 238s, 333, 345, 353s; cf. «Mayoría judía»
Sionismo revisionista, 6, 78, 232; cf. Begin, Beitar, Irgun, Etzel, Jabotinsky
Sionismo socialista: 30, 66, 108, 181, 222, 299; cf. *Achdut, Ha-Avodah, Ha-Po'el Ha-Tza'ir, Ha-Shomer Ha-Tza'ir, Hitajdut, Kibutzim, Mapai*, sionismo pacifista, *Tze'irei Tzion*
Smilansky, Moshe (Hawaja Mussa): 152, 202s, 337s
Socialismo religioso: 107

Sprinzak, Joseph: 66, 156, 282
Stern, Liga: 239, 318
Sublevación árabe (1936-1939): 147
Szold, Henrietta: 150, 249

Tabari Farid Wajdi: 303s
Talmon, Jacob: 343
Tillich, Paul: 354
Trabajo hebreo (*'avodah 'ivrit*): 138, 186
Truman, Harry: 188
Tze'irei Tzion, coalición con *Ha-Po'el Ha-Tza'ir*: 30

Universidad hebrea de Jerusalén: 181, 310

Vaad Haleumi («Asamblea nacional del Yishuv»): 147

Wauchope, sir Arthur: 147, 191
Weber, Max: 357, 360
Wedgewood, Josiah: 55, 57
Weizmann, Hayim: 23, 161-166, 346, 348
Weltsch, Robert: 44s, 61, 63, 88, 151, 333, 351s, 359
Wilkansky, Yitzhak (Y. Elazari-Volcani): 342
Woislawski, Zwi: 259
Woodhead, Comisión de (1938): 214

Yishuv: 74, 146

Zemaj, Shlomo: 152, 154
Zuabi, Abdul Aziz: 323
Zweig, Stefan: 15-17

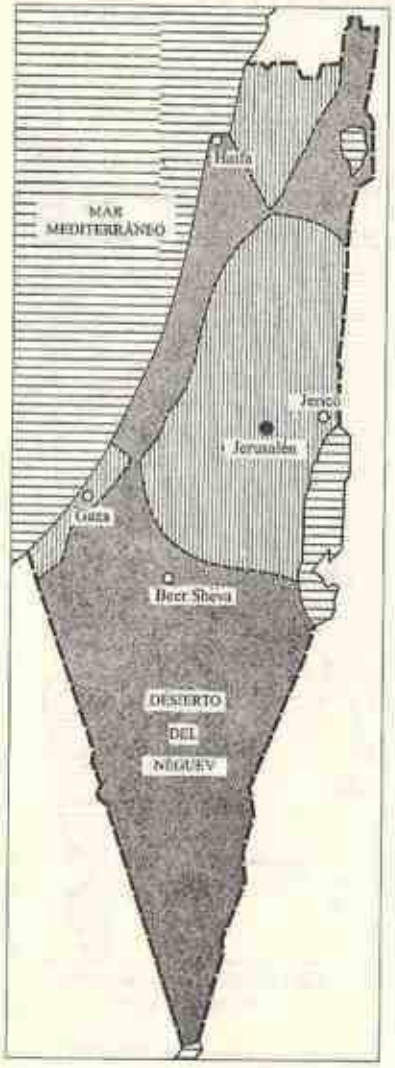
MAPAS DE PALESTINA

COLONIAS JUDIAS EN PALESTINA, **1855-1914**

- ○ Primeras compras de tierras en 1855 por sir Moses Montefiore para colonos judíos
- □ Primeras colonias de judíos rusos que escaparon de los pogromos, 1882
- △ Colonias de judíos rumanos, 1882
- ▲ Colonias de judíos polacos, 1883
- ◬ Colonias de judíos búlgaros, 1896
- ▣ Otras colonias en 1914

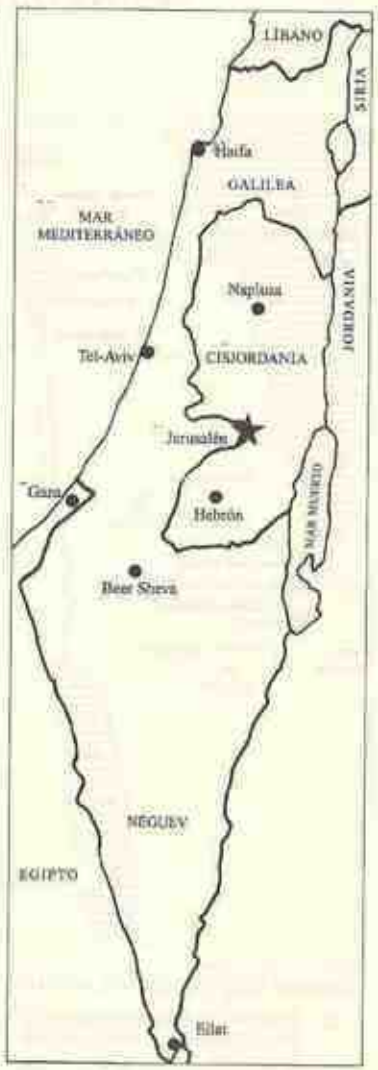
TIERRAS PROPIEDAD DE LOS JUDÍOS EN PALESTINA EN **1942**

- ---- Mandato británico, 1920-1948
- ▒ Tierras propiedad de los judíos en abril de 1942



PROYECTO DE PARTICIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, 29 DE NOVIEMBRE DE **1947**

Territorio bajo la soberanía judía
Territorio bajo la soberanía árabe
● Ciudad bajo control internacional



LÍNEAS DE ALTO EL FUEGO DESDE **1948** HASTA **1967**